منهج النقد التاريخي الإسلامي

والمنهج الأوربي

تأليف
الأستاذ الدكتور/ عثمان موافي
أستاذ النقد الأدبي
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



منهج النقد التاريخي

الإسلامي - والمنهج الأوربي

تأليف

الدكتور عثمان موافي

أستاذ النقد الأدبي

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿مقدمة الطبعة الثالثة﴾

صدرت الطبعة الاولى لهذا الكتاب عام ١٩٧٢ م ، وبعد نفاذ هذه الطبعة استأذنني صاحب دار الثقافة الجامعية فى اعادة طبع هذا الكتاب ، وقد أذنت له ، وقدمت له بعض الفصول والنصوص التى أضفتها الى هذا الكتاب .

ثم أوفدت للعمل باحدى الجامعات العربية الشقيقة . .

وشاءت الاقدار أن يتوفى الناشر — رحمه الله — قبل ان يتم اخراج هذه الطبعة التى صدرت بعد وفاته ، فى صورة لاتليق بموضوع هذا الكتاب ومضمونه .

ولذا فأنا اعتذر للقارىء عن سوء اخراج الطبعة الثانية آملا أن يجد فى الطبعة الثالثة ، التى تفضلت دار المعرفة الجامعية ، بتحمل تبعة طبعها ، صورة مشرقه تليق بمضمون هذا الكتاب وقيمته العلمية .

التى دفعت كثيرا من الباحثين والمختصين فى التاريخ والفلسفة والأدب والعلوم الاسلامية واللغوية الى الافادة منه ، منهجا ومادة وموضوعا .

ولازلت أقول إن أعظم فائدة ، يقدمها لنا هذا الكتاب هى تطبيق قواعد المنهج الاسلامى فى النقد التاريخى ، فى نقد كل معرفة نقلية وتوثيقها ، سواء أكانت تاريخا ، أم أدبا ، أم لغة ، أم تشريعا ...

وياحبذا لو أعدنا النظر فى دراسة وتحقيق تراثنا الثقافى مادة وموضوعا ومصدرا ، على هدى من روح هذا المنهج ، وقواعده النقدية الاصلية والدقيقة !!

انها دعوة لجيل اليوم من الباحثين ، وجيل الغد ..

آمل ان تتجاوز الآذان الى العقول والقلوب .

عثمان موافى

الاسكندرية فى يونيو ١٩٨٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(الطبعة الثانية)

هذه هي الطبعة الثانية من كتابي « منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي » ، أقدمها للقارىء العربي ، بعد نفاد الطبعة الأولى ، التي أثارت ضجة كبيرة في الأوساط الثقافية والجامعية .

برغم أني لم أكن راضياً عنها كل الرضا ، فهي أول عمل علمي أقدم على تأليفه ، وأحس فيه بنقص شديد .

وقد حاولت في هذه الطبعة أن أتلافى بعض هذا النقص ، وأضيف إليها بعض الإضافات في النصوص والشواهد ، وبخاصة في الفصل الخاص بالخبر الأدبي .

كما ألحقت بها فصلا عن ابن خلدون وموقفه من نقد المعرفة التاريخية والأدبية .

وقد كشفت عن هذا الجانب من فكر ابن خلدون في محاضرة ألقيتها في سلسلة المحاضرات الثقافية بجامعة الاسكندرية في العام الدراسي ١٩٧٢ – ١٩٧٣ م .

وهي أمس رحماً بموضوع هذا الكتاب ، وتتضمن النظرية العامة التي يدور حولها .

وبعد : فأنا لا أدعي أني قد قلت الكلمة النهائية . في هذا الموضوع . وغطيت كل جوانبه ، ولكني أعترف بأن هناك جوانب منه ، لازالت بحاجة

إلى مزيد من البحث والدراسة ، وأرجو أن يوفقنى الله ، إلى بحثها ودراستها فى المستقبل القريب ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

عثمان موافى

الاسكندرية فى مارس ١٩٧٦ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الطبعة الأولى

ليس قصدنا من هذا البحث سوى محاولة التعرف على مسلك العلماء المسلمين ، وخطتهم فى تصحيح المعرفة النقلية ، وتوثيقها هذه المعرفة التى أسهمت فى بناء العلم الإسلامى وتكوينه ، سواء ما اتصل منه بالدين أم التاريخ أم الأدب .

وتصحيح هذه المعرفة وتوثيقها لا يعنى ، تنقيتها مما علق بها من أوشاب وأغلاط فحسب ، وإنما تمييز صحيحها من زائفها كذلك . وليس من سبيل لهذا كله سوى النقد ، فنقد المعرفة النقلية لا يهدف إذن إلا إلى تصحيحها وتوثيقها .

وقد بذل العلماء المسلمون فى سبيل هذا المطلب أقصى جهدهم وسلكوا أوعر الطرق ، وأشقها بل أخطرها دون خوف أو ملل أو فزع . وليس من هدفنا هنا أن نعرض لهذه الطرق أو المسالك التى قطعوها فى صبر ودأب وأناة بالدرس والنقد والتحليل ، وإنما حسبنا هنا أن نعرض لخطتهم ، أو مسلكهم فى عبور هذه الطرق ، وما وضعوه من أحكام وقواعد نقدية صارمة لبناء هذه الخطة ، وإحكامها لا فى مجال النظر فحسب بل فى مجال التطبيق كذلك .

وعلى كل حال فإن خطتهم فى نقد هذه المعرفة النقلية ، تبدأ بالشك فى صحة ناقل هذه المعرفة ، أو بالأحرى فى صلاحيته للنقل ، ثم فى المعرفة ذاتها ، وبعد الشك يأتى النقد متناولا الناقل والمنقول ، وبتعبيرهم السند والمتن ، ولما كانت مهمة النقد تقتصر على تصحيح النقل وتوثيقه سواء سنده أم متنه ، جاز لنا أن نتصور تأخر النقد إلى حد ما ظهوراً عن النقل . ومن ثم فلن يتسنى لنا

الحديث عن النقد منفصلا عن النقل ، والنقل على كل حال فى مصطلح القوم ليس إلا الرواية ، وخطتهم فى الرواية مكملة لخطتهم فى النقد ، فمن هذه وتلك يتكون منهجهم فى النقد التاريخى ، أو ما اصطلح القدماء منهم على تسميته بنقد الخبر .

وقد وقفت فى تأريخى لهذا المنهج عند نهاية القرن الثالث ، وعلى هذا حصرت نطاق بحثى داخل القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، لعدة أسباب منها :

(ا) أنه قد اتضح لى أثناء درسى وتأريخى لهذا المنهج ، أن أكثر قواعده وأصوله قد وضعت خلال هذه القرون الثلاثة الأولى ، التى أصطلح الباحثون على تسميتها بعصور المتقدمين ، واعتبر بعضهم نهاية القرن الثالث حداً فاصلا بين المتقدمين والمتأخرين : يقول الذهبى (فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو سنة ثلاثمائة)[1] .

(ب) أضف إلى هذا أن القرن الثالث كان عصر نضوج هذا المنهج واكتماله – كما سنرى – ، وليس هذا فحسب بل كان عصر التخصص العلمى والنضج الفكرى والتقدم الحضارى والثقافى . يقول أحد المحققين المعاصرين (... لم يكد يطلع القرن الثالث للهجرة حتى كانت العلوم الإسلامية قد اقتربت من النضج ، وشارفت على الكمال ، وتحددت معالم الخلاف بين نحاة الكوفة والبصرة ، واستوعبت العربية طائفة من علوم الفرس والهند واليونان واتسعت آفاق المعرفة عند العلماء فكان المشتغل باللغة والنحو عالما بالحديث ، ووجوه التأويل ، والمحدث عارفا بالتاريخ وصنوف الفرق ، والمذاهب ومراتب الرجال ...)[2] .

لهذه الأسباب ، وأخرى عديدة حصرت نطاق بحثى داخل هذه الفترة ، ولم أحاول قدر استطاعتى أن أتجاوزها .

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال تحقيق على البجاوى المقدمة ص ٤ .

(٢) محمد أبو الفضل ابراهيم : محقق تاريخ الرسل والملوك للطبرى مقدمة التحقيق ص ٥ . ط : دار المعارف ١٩٦٠ .

وقد لاحظ بعض المؤرخين المعاصرين[1] ، تشابه هذا المنهج ومنهج النقد التاريخي عند الأوربيين فى كثير من القواعد والأصول . وقد اتضح لى أثناء درسى وتأريخى لهذا المنهج صدق ذلك ، وبان لى اتفاق هذا المنهج فى كثير من قواعده وأصوله ومنهج النقد التاريخى عند الأوربيين اتفاقاً تاماً . فهذا الأخير كما يذكر أصحابه وواضعوه[2] ، يقوم على تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها ، أى أنه يقوم بمرحلتين التحليل ثم التركيب ، والتحليل لا يتم إلا بعد القيام بمرحلتين نقديتين .

أولاهما : نقد خارجى ، ويتضمن تصحيح الوثيقة ، ونقد المصدر ، والترتيب النقدى للمراجع ، ونقد التحصيل . وهذا النقد يقابل نقد السند عند المسلمين .

ثانيهما : نقد داخلى ، وهذا النقد نوعان :

١ – نقد داخلى سلبى ، وهو الأمانة والدقة ، ويقابل عند المسلمين العدالة والضبط .

٢ – نقد داخلى إيجابى ، ويطلق عليه نقد التفسير ، والتفسير نوعان :

ا – تفسير يقوم على تحديد المعنى الحرفى للنص .

ب – تفسير يقوم على تحديد المعنى الكلى الذى يتضمنه النص .

وهذا النقد الداخلى بخطواته ومراحله وأنواعه المختلفة ، يقابل نقد المتن عند المسلمين . وعلى كل حال ، فهذه الخطوات النقدية سواء أكانت نقداً داخلياً ، أم خارجياً القصد منها التحليل ، وهو المرحلة الأولى من النقد التاريخى ، أمّا المرحلة الثانية ، فهى التركيب ، أى تركيب ما حلل وشرط قيام التركيب

---

(١) - أسد رستم : مصطلح التاريخ المقدمة [illegible] مكتبة بيروت ١٩٣٩ م .
- حسن عثمان : منهج البحث التاريخي المقدمة [illegible] دار المعارف مصر ١٩٦٥ م .

(٢) لانجلو وسنيوبوس : النقد التاريخي ترجمة عبد الرحمن بدوي [illegible] ١٩٦٣ .

وحدوثه ، المزور بعدة خطوات تبتدىء : بتجميع الوقائع ثم البرهان ، وتشييد الصيغ ، وأخيراً العرض . هذا لمن أراد أن يكتب تاريخاً . بيد أنا اقتصرنا فى هذا البحث على إبراز منهج القوم وخطتهم فى المرحلة الأولى من مرحلتى النقد التاريخى وهى التحليل ، دون أن نعرض لخطتهم فى التركيب ، لأن هذا ليس من هدفنا . فهدفنا كما أشرنا ليس إلا رسم الخطوط العامة لمسلك القوم وخطتهم فى النقد التاريخى ، أضف إلى ذلك أن هذا المنهج الذى نؤرخ له ، لا يهدف إلا إلى كشف الطريق وإنارته أمام الباحث ، أو المؤرخ كى يستطيع أن يسلكه ويؤدى مهمته على خير وجه وأكمله . أما مرحلة التركيب فليست من هدف هذا المنهج ، وخاصة فى بداية نشأته وتكوينه ، وخلال هذه الفترة التى حصرنا بحثنا داخلها . ولكننا نقول إنصافاً للتاريخ ووفاء لأمانة البحث العلمى ، إن العلماء المسلمين لجأوا إلى هذه المرحلة الثانية من النقد التاريخى أى التركيب ، حينما عالجوا كتابة التاريخ ، وتناولوه بمعناه العام وفى مصادره المتعددة الإسلامية وغير الإسلامية ، وكانت هذه المهمة تقع على عاتق المؤرخين لا نقاد التاريخ وفلاسفته أصحاب هذا المنهج ، وهذا لأن عمل الناقد أو العالم المحصل قديماً كان غير عمل المؤرخ فالأول ، كانت مهمته التقنين والتخطيط ، أما الثانى ، فكانت مهمته التنفيذ . وهذا ما كان يحدث فى أوربا قبل العصور الحديثة فقد (كانت مهمة العالم المحصل ، والمؤرخ متمايزتين تماماً ، فالمؤرخون كانوا يمارسون النوع الأدبى الأجوف الذى كان يسمى آنذاك بالتاريخ ، دون أن يكونوا على علم بما يقوم به العلماء المحصلون من أعمال ، والعلماء المحصلون من جانبهم وضعوا بأبحاثهم النقدية أساس التاريخ ، لكنهم لم يهتموا بعملية التاريخ ، فاقتصروا على الجمع والترتيب ، والتنقية للوثائق التاريخية ، ولم يهتموا بالتاريخ ، ولم يفهموا الماضى خيراً من فهم عامة الناس فى عصرهم ...)[1] .

أضف إلى هذا أن المؤرخين المسلمين لم يتجهوا إلى هذه المرحلة الثانية فى التركيب ، إلا بعد فترة زمنية طويلة تطورت خلالها الكتابة التاريخية تطوراً

---

(١) المرجع السابق ص ٨٩

ملحوظاً . ولتوضيح ذلك نقول ، لقد كان أكثر المؤرخين المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وحتى القرن الرابع وما بعده ، يقتصرون في تاريخهم على مجرد الرواية فحسب دون النقد والتفسير والتعليل ، وهذا لاتصال التاريخ الإسلامي في بداية نشأته – كما سنرى بالدين والتشريع ، ويظهر هذا بوضوح عند الطبري ، ولقد اعتذر في مقدمة تاريخه عنه[1] وحدد وظيفة المؤرخ في عصره ، وتتلخص في أنه ناقل أمين لا ناقد ، فحسبه صدق النقل لا صحته ، والصدق هنا يرجع إلى السند لا إلى المتن . ولكن بعد فترة زمنية ليست بالقصيرة جاء « ابن خلدون » في القرن الثامن الهجري ووضع نظرية في النقد التاريخي[2] ، يظن أنه سبق بها كثيراً من فلاسفة التاريخ ونقاده في العصر الحديث . وهذه النظرية تقوم على الشك في المعرفة التاريخية القديمة ، وفي منهج المؤرخين المسلمين ، الذي يقوم على الرواية والنقل فحسب دون النقد والتفسير والتعليل ، ولا يكفي في التاريخ مجرد الرواية بل لا بد من النقد والتفسير والتعليل . وبذلك يفطن ابن خلدون إلى المرحلة الثانية من النقد التاريخي ، وهي التركيب ، ويحاول الربط بين مهمة الناقد ومهمة المؤرخ كما هي عليه في العصر الحديث .

وبهذا يكمل بناء منهج النقد التاريخي الإسلامي ، ومن ثم يجب أن نضع في الاعتبار ، ونحن نؤرخ لهذا المنهج ، عامل الزمن وأثره في نشأته وتطوره لا خلال ثلاثة قرون فحسب ، بل إلى أبعد من ذلك إلى القرن الثامن .

ومما تجدر ملاحظته هنا أن محاولتي للتأريخ لهذا المنهج ، ودرس أصوله وقواعده على ضوء أصول النقد العلمي في العصر الحديث ، جاءت نتيجة لإرهاصات ونداءات عالية في بيئة البحث العلمي المعاصر ، ملحة في درس

---

(١) « الطبري » تاريخ الرسل والملوك مقدمة تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ م .

(٢) تعرضنا بشيء من التفصيل لهذه النظرية في ملحق هذا الكتاب « ابن خلدون ناقد التاريخ والأدب »

المنهج والتأريخ له[1] ، ودرس قواعده وأصوله على ضوء قواعد النقد العلمى فى العصر الحديث[2] . ويبدو أن أول من عالج كتابة هذا الموضوع من المعاصرين « أسد رستم » فى كتابه « مصطلح التاريخ » ، ثم جاء بعده « حسن عثمان » فى كتابه « منهج البحث التاريخى »[3] . بيد أنه اقتصر فى كتابه هذا على عرض أصول وقواعد منهج البحث التاريخى عند الأوربيين ، ومع أنه أشار إشارات عابرة إلى ما يقابلها فى المنهج الإسلامى ، فإنه لم يتناول المنهج الإسلامى بالدرس والتأريخ بقدر ما تناول المنهج الأوربى ، وكذا اقتصر سلفه « أسد رستم » فى بحثه السابق على الإشارة إلى مصطلحات منهج البحث التاريخى عند الأوربيين ، وما يقابلها فى المنهج الإسلامى ، دون أن يؤرخ أيضاً لهذا المنهج ، ودون أن يفسر سر هذا الارتباط بين أصول هذا المنهج ومصطلحاته وأصول ، ومصطلحات النقد التاريخى الأوربى . ومن ثم جاء بحثى هذا ، مؤرخاً لهذا المنهج ومتناولا أصوله وقواعده ، وجذوره البعيدة بالدرس والنقد والتحليل ، ومقارناً ما أمكن بين دقتها وبين دقة قواعد المنهج الأوربى ، ومحاولا أيضاً أن يكشف سر هذه العلاقة ، وهذا الارتباط الذى يبدو وثيقاً بين المنهجين ، اعتماداً على آراء ونتائج بعض الباحثين الأوربيين أنفسهم ، وبعض الباحثين العرب المعاصرين ، وخاصة أولئك الذين تناولوا المنهج العلمى ، بالدرس والنقد والتأريخ . وكانت خطتنا فى هذا البحث بعد ما اتضح لنا أنه لا انفصال بين خطة القوم فى النقد والرواية ، وأن الرواية أسبق ظهوراً من النقد ، أن نبدأ بعد تمهيد لغوى فى تطور دلالة بعض الألفاظ التى عليها مدار البحث ، والتى يختلف أصحاب هذا المنهج فى استعمالها ، بالتأريخ للرواية وظهورها فى البيئة

(١) ممن أخوا فى ضرورة درس هذا المنهج وطالبوا بممارسته وتطبيقه المرحوم الأستاذ أمين الخولى ، وخاصة فيما كان يلقيه من محاضرات على طلبة الدراسات العليا بجامعة الاسكندرية ضمن مادة مناهج البحث ، فى العام الجامعى ٦٣ ١٩٦٤ وقد اسعدنى الحظ بالتلمذة عليه وحضور أكثر هذه المحاضرات والإفادة منها ومن توجيهات الأستاذ خير فائدة .

(٢) روزنتال : مناهج البحث عند العلماء المسلمين هامش : ص ١٣٠ ترجمة أنيس فريحة ط . بيروت

(٣) ا أسد رستم : مصطلح التاريخ ص السابقة .
ب حسن عثمان : منهج البحث التاريخى ط . السابقة .

العربية منذ كانت رواية بسيطة ساذجة إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، ثم مصادرها ومراحلها ، وأخيراً منهج القوم فيها أصوله وسماته . وهذا كله موضوع الباب الأول ، الذى يدخل تحت عنوان – رواية الخبر ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الباب الثانى أى – نقد الخبر – ، فنبحث عن أصل كلمة نقد وتطور دلالتها فى العربية ثم ظهور نقد الخبر ، وبدايته فى البيئة العلمية ، مبتدئين بنقد السند ، ذلك الذى يعبرون عنه بالجرح والتعديل أو نقد الرجال ، ولا تفوتنا الإشارة إلى ذكر قواعدهم العامة فى الجرح والتعديل ، ونقد السند ، ثم منهجهم فى ذلك ، مع ملاحظة أنهم وإن بدأوا فى نقد الخبر بنقد السند ، فإنهم لم يغفلوا عن نقد المتن ، وبذلك نصحح بعض الأخطاء التى وقع فيها كثير من الباحثين حول هذه القضية . ولكى نزيد هذا الأمر وضوحاً نشير إلى خطتهم العامة فى نقد المتن ، تلك التى كانت تقوم على تصحيح المتن وتفسيره ، قبل نقده ، لأن التصحيح والتفسير يعينان على فهمه ، ومن ثم يصبح الطريق سهلا ميسراً إلى نقده ، وقد تم هذا بوضع قواعد كلية لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، وبالممارسة والتطبيق العملى ، وأخيراً نعرض لأصول منهجهم فى نقد الخبر وسماته العامة ، مع المقارنة بينها وبين أصول وسمات منهج النقد التاريخى عند الأوربيين ، ونلحظ أثناء هذه المقارنة ، ومن خلال هذا العرض لأصول هذا المنهج الإسلامى ، أن أهم ما يمتاز به هذا المنهج ، الدقة فى مجال النظر ، ووضع القواعد والمصطلحات ، وهكذا ينتهى الباب الثانى بهذه الملاحظة وبهذا السؤال :

هل حافظ هذا المنهج على دقته هذه عند التطبيق ؟ أو بالأحرى هل دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق ، تعادل دقته فى مجال النظر ؟ ومن ثم نخصص الباب الثالث والأخير ، من هذا البحث للاجابة عن هذا السؤال ، ومناقشة هذه القضية فى الخبر بأنواعه الثلاثة الدينى ، والتاريخى ، والأدبى ، وخاصة فى هذه الفترة التى حصرنا بحثنا داخلها .

وبعد : فهل نحن فى حاجة إلى معرفة هذا المنهج وإلى درسه فى عصرنا الحاضر ، وما الفائدة التى تعود علينا من ذلك ؟

فى الحقيقة نحن فى أمس الحاجة إلى معرفة هذا المنهج وإلى درسه وتطبيقه وخاصة ، ونحن مقدمون على حركة لإحياء التراث العربى والإسلامى ، وليس معنى إحياء التراث كما يفهم بعض المعاصرين وكما يصنعون ، أن ننفض عنه ثوبه البالى القديم ، ونخلع عليه ثوباً عصرياً حديثاً وجديداً فحسب ، وإنما معنى الاحياء ، تصحيح هذا التراث وتوثيقه ، قبل أن يخلع عليه هذا الثوب العصرى الجديد ، فلا إحياء بلا نقد وتصحيح وتوثيق . هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهى أن درسنا لهذا المنهج ومعرفتنا أصوله وقواعده ، تزودنا بزاد نقدى أصيل يكون خير عون لنا ، حينما نقدم على معالجة أى بحث علمى تاريخى .

وحسبه أنه يعلمنا كيف نتثبت ونتحرى ، ولا نتسرع فى إصدار الحكم ، بمجرد الرؤية العابرة والنظرة السطحية . أضف إلى هذا كله أن ممارسة هذا المنهج فى البحث والدرس ، تفيد العقل صحة ، وتشفيه من داء السذاجة فى الاعتقاد[1] ، الذى إن دل على شىء فإنما يدل على ضيق فى الأفق ، وقصور فى التفكير ، ذلك الذى يبرأ منه منهجنا الإسلامى ، ويشاركه هذا الإحساس ، وذلك الشعور المنهج العلمى فى العصر الحديث .

وأخيراً ، أشكر أساتذتى الذين شرفونى بمناقشة هذا البحث ، وأفدت منهم الكثير ، وأخص بالذكر : الدكتور السيد خليل ، والدكتور محمد زكى العشماوى ، والدكتور محمود قاسم . الاسكندرية فى مايو ١٩٧٢

---

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٢٥١ ط : دار النهضة العربية الحديثة ١٩٦٣ .

نوقش هذا البحث فى نوفمبر ١٩٦٦ م .

تمهيد

أشرنا فى المقدمة إلى أن القدماء من العلماء المسلمين ، قد اصطلحوا على تسمية منهج النقد التاريخى ، الذى وضعوه لنقد المعرفة النقلية وتوثيقها ، والذى نؤرخ له فى هذا البحث ، بمنهج نقد الخبر .

ويبدو أن كلمة خبر هذه ، غير محددة الدلالة ، وتثير فى الأذهان معانى كثيرة ، وتركها على هذا النحو دون تحديد لمفهومها ، يزيدها غموضاً على غموض ، وقد يؤثر هذا الغموض على أسلوب البحث وصياغته . وهذا يتنافى والمنهج العلمى الحديث ، الذى يشترط فى المعرفة العلمية شروطاً ، لعل من أخصها :

« دقة المفاهيم الواردة فى الصياغة العلمية »[1] ، ومن ثم فلا مفر من البحث عن مفهوم هذه اللفظة ، قبل البدء فى الحديث عن نشأة هذا المنهج وتطوره .

وبناء على ذلك ، نسأل هذا السؤال :

ما مفهوم لفظة خبر ؟ قبل الحديث عن مفهوم لفظة خبر يحسن بنا أن نشير إلى أن بعض الباحثين المعاصرين ، وخاصة بعض المستشرقين يختلفون حول أصل هذه اللفظة ، وهل هى مشتقة من أصل عربى ، أو من أصول سامية أخرى ؟

ولقد اتضح لبعضهم[2] ، أنها ليست عربية الأصل ، وأنها مشتقة من أصول سامية أخرى على اعتبار أن هذه اللفظة – خبر – موجودة فى بعض اللغات

(١) زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى جـ ٢ ص ٧ .

(٢) روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح العلى أحمد ص – ١٩ – ٢٠ ط : المثنى – بغداد ١٩٦٣ م .

السامية الأخرى ، كالحبشية والعبرية ، بمعنى ربط ، بيد ان فى العبرية كلمة – خبر – بمعنى البحث أو الفحص ، ومن ثم يرجح بعضهم ، كبارث اشتقاق كلمة خبر العربية من هذا الأصل العبرى . ولكن لا ينبغى أن نتخذ من هذا التشابه اللفظى ، أو المعنوى بين هذه اللفظة ، وبين ما يماثلها من ألفاظ أخرى فى اللغات السامية ، دليلا يدعونا إلى القول بأنها منحدرة عن هذه الأصول الأجنبية . لأن هذا التشابه اللغوى ، ليس كافياً وحده ، للتدليل على صحة هذا الرأى ، وكل ما يمكن أن نستنتجه من هذا التشابه هو مجرد الشك فى عربية هذه اللفظة ، لكننا لا نقطع بذلك أيضاً ، فربما دفعنا هذا الشك إلى البحث عن أصالة هذه اللفظة فى اللغة العربية ، ومن ثم فقد كان « روزنتال » على صواب ، حينما وقف من هذه المشكلة موقفاً سلبياً ، واكتفى بقوله (... وأصل خبر غير واضح ، وليس لدينا من دليل يرجح ، كون أصل هذه الكلمة فى اللغة العربية ذاتها ، كما أن أدلة اللغات السامية الأخرى لا تمكن من اتخاذ قرار حاسم)[1] . ومهما كثر الشك واللغط ، حول عربية هذه اللفظة ، ومهما قيل عن اشتقاقها من أصول غير عربية ، فإن لها معانى كثيرة فى اللغة العربية ، وهذه المعانى على كثرتها وتعددها يمكن ردها آخر الأمر إلى نوعين من المعانى :

أ – معانٍ لغوية .

ب – معانٍ اصطلاحية . وبديهى أن الأولى أسبق ظهوراً من الثانية .

وكلها على كل حال يرجع إلى أصل واحد ، وعن هذا الأصل تطورت هذه المعانى بتطور المعرفة ورقيها ، أو بأدق تعبير وأصحه تطورت دلالة هذا الأصل بتطور المعرفة ، منذ كانت معرفة مادية حسية إلى أن أصبحت معرفة نفسية حدسية ، ثم أخيراً معرفة عقلية معنوية . وقضية التطور الدلالى هذه لا تنطبق على اللغة العربية وحدها ، وإنما على الكلام الانسانى عامة . يقول « إرنست كاسيرر »[2] (... فالكلام الإنسانى يتطور من مرحلة حسية نسبياً إلى مرحلة

(٢) إرنست كاسيرر Ernest Cassirar المدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ترجمة احسان عباس ط بيروت ١٩٦٠ ص ٢٣٧ ٢٣٨ .

أكثر تجريدا ، والأسماء الأولى لدينا أسماء محسوسة تقرن نفسها بفهم حقائق وأفعال خاصة ، وكل الظلال التى نجدها فى تجربتنا المحسوسة ، توصف بدقة وتفصيل لكنها لا تندرج تحت جنس مشترك) . ومن ثم فلا مفر من تناولنا لهذه اللفظة تناولا تاريخياً ، وتتبعنا تطورها الدلالى فى اللغة العربية ، منذ كانت ذات دلالة مادية حسية إلى أن أصبحت مصطلحاً على أحد فروع العلم أو المعرفة فى الثقافة الإسلامية والعربية ، فربما كشف لنا هذا التطور الدلالى عن أصالة هذه اللفظة فى اللغة العربية . ومما تجدر ملاحظته هنا أن كاتب هذه المادة – خبر – فى دائرة المعارف الإسلامية أغفل هذه الناحية فعندما تعرض لشرح مفهوم هذه اللفظة لم يشر إلا إلى معناها الاصطلاحى ، وهو آخر ما وصلت إليه من تطور . يقول (كلمة خبر مفرد وجمعها أخبار ومعنى خبر حديث أو جديد)[١] ، ثم يشير إلى أنها تستعمل اصطلاحا بمعنى « حديث » ، أو أثر . غير أن التطور الدلالى ، يكشف لنا عن الحقيقة الواضحة ، فأصل معنى هذه اللفظة الرى والامتلاء ، من معنى مادى حسى هو المزادة التى كان يحمل فيها الماء ، ثم أطلقت على كل شيء فيه غزارة وامتلاء سواء غزارة فى اللبن أم الماء ، ولذلك يقال « ناقة خبر » إذا كانت غزيرة اللبن ، وسميت بذلك تشبيهاً لها بالمزادة الممتلئة ماء ، ثم أطلق هذا الاسم المفرد « خبر » وما اشتق من ، على باطن الأرض الذى يتخلله الماء ، ويختزن كثيراً منه فى جوفه ، فيبدو كالمزادة الممتلئة ماء ، ثم أطلق من باب إطلاق الحال على المحل على مواقع المياه . يقول صاحب اللسان (... والخبر من مواقع المياه ما خبر المسيل فى الرؤوس فتخوص فيه ، وفى الحديث فدفعنا فى خبار من الأرض أى سهلة لينة ، والخبار من الأرض ما لان واسترخى ، وكانت فيه حجرة ، وفى المثل : من تجنب الخبار أمن العثار)[٢] .

ثم أطلق على مما ينبت فى القاع من زرع أو شجر ، إذ يبدو ريانا ممتلأ كالمزادة ، ولذا يقال خبر الخبرة شجرها ، ويقول الشاعر :

---

(١) Encyclopeadia of Islam " Khabar "

(٢) [illegible] لسان العرب حرف الراء [illegible]

فجاءتك أنواء الربيع وهللت عليك رياض من سلام ومن خبر[1]

فهذه اللفظة فى هذا الطور اللغوى تطلق إذن على المزادة والناقة ومواقع المياه ، وما ينبت فى القاع من زرع أو شجر ، وهذه المسميات تشترك كلها فى صفة واحدة هى الامتلاء والرى ، وكلها ماديات فهذه اللفظة فى هذا الطور اللغوى ، ذات معنى مادى حسى ، غير أننا نلحظ بعد ذلك ابتعادها عن هذه الماديات واقترابها من النفسيات ، واكتسابها دلالة نفسية . « فالخبر[2] مخبرة الانسان ، ومخبرة الانسان باطنه ، تشبيها له بباطن الأرض أو قاعها ، ولذا قالوا خبرت الرجل أخبره إذا عرفت باطنه . ثم نلحظ بعد ذلك ابتعاد هذه اللفظة عن الماديات والنفسيات ، وإمعانها فى التجريد ، مقتربة بذلك من المعنويات ، التى لا يمكن إدراكها إلا بالتخيل والتعقل ، فتطلق على العلم بحقيقة الشىء المعنوى لا المادى ، يقال مثلا خبرت الأمر أخبره إذا عرفت حقيقته ، فالخبر إذا العلم بحقيقة الشىء المادى والمعنوى وهو مطلق العلم أو المعرفة[3] . يقول الراغب الأصفهانى »[4] الخبر العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر ، وخبرت خبراً ، أو خبرة وأخبرت أعلمت بما حصل من الخبر ، وقيل الخبرة المعرفة ببواطن الأمور .. وقوله تعالى : « والله خبير بما تعملون » أى عالم بأخباركم ، وقيل خبير بمعنى مخبر كقوله تعالى : « فينبئكم بما كنتم تعملون ... » .

وإذا ما لذنا بالقرآن ، حس العربية البيانى ، ولسانها الناطق ومعجمها اللغوى ، وتتبعنا استعماله الدقيق لهذه اللفظة ، ألفيناه يستعملها بهذا المعنى الأخير العلم أو المعرفة ، غير أننا نلحظ فروقاً دقيقة فى الاستعمال القرآنى لها فتارة يستعملها بمعنى مطلق العلم أو المعرفة ، كقوله تعالى « إذ قال موسى

(١) المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق .
٤) الراغب الأصفهانى : أبو القاسم الحسين بن محمد - المفردات ، غريب القرآن (مادة خبر) الناشر مصطفى البابى الحلبى .

لقومه إنى آنست ناراً ، سآتيكم منها بخبر ، أى علم ومعرفة »[1] .

وقوله « وكيف تصبر على ما تحط به خبراً أى[2] علم ومعرفة . وتارة يستعملها بمعنى العلم بالأمور ، التى حدثت والتى ستحدث ، كقوله تعالى « قد نبأنا الله من أخباركم »[3] أى أحوالكم وأموركم الماضية ، وقوله تعالى « يومئذ تحدث أخبارها »[4] ، أى تخبر عما حدث لها فى الماضى . وهذا الاستعمال عينه نلحظه فى بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففى حديث الحديبية أنه بعث عينا من خزاعة يتخبر الخبر[5] ، أى يسأل عن حال القوم وأمرهم . فالخبر إذن : معرفة بما حدث ، سواء قرب عهده أم بعد عهده ، وهو المعرفة مطلقاً ، أى العلم ، والعالم هو الله ، ومادام الرسول صلى الله عليه وسلم قد قيض للإخبار عن ربه ، فأكثر ما يصدر عنه ، إنما يصدر عن علم ، فكلامه علم ، ومن ثم تدخل هذه اللفظة البيئية الإسلامية بهذا المعنى – العلم – ، ويطلق السلف على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، خبرا لأنه المخبر عن المصدر الحقيقى للعلم . ولما قامت حركة النقد الدينى فى النصف الثانى من القرن الثانى ، وشرع النقاد يحددون مصطلحاتهم العلمية ، اختلفوا فى التفرقة بين التحديث والإخبار ، وهل حدثنا تساوى أخبرنا معنى ؟ أو بينهما فروق لغوية دقيقة ؟

وكانوا يلجأون إلى الرواية عن السلف لتعينهم على تحديد هذه الفروق اللغوية الدقيقة ، بين معانى هذه الألفاظ ، ولهذا رأينا بعضهم يسوون بين التحديث والإخبار ، مراعين فى ذلك تقاربهما لغوياً ، وعلى العكس من ذلك رأينا بعضاً آخر يقصرون التحديث على ما سمع من لفظ المحدث

(١) سورة النمل الآية ٧ ك .
(٢) الكهف آية ٦٨ ك .
(٣) التوبة آية ٩٤ م .
(٤) الزلزلة آية ٤ م .
(٥) ابن منظور لسان العرب (حرف الراء) فصل (الخاء) .

مباشرة ، والإخبار ما لم يسمع منه مباشرة ، فهو أقل درجة من التحديث[1] ، ومن هنا يفرق بينهما اصطلاحاً . لكن متى بدأت هذه التفرقة الاصطلاحية ؟ نحن لا نعرف على وجه الدقة متى بدأت هذه التفرقة الاصطلاحية وإن كانت هناك بعض النقول تشير إلى أن هذه التفرقة أثيرت « عصر الشافعى » ، أى فى أواخر القرن الثانى الهجرى ، وعرضها بشىء من البسط والإفاضة مسلم بن الحجاج فى مقدمة صحيحه[2] .

وصفوة القول : أن التطور الدلالى للفظة خبر يصل بنا إلى نتيجتين :

ا – أصالة هذه اللفظة فى اللغة العربية .

ب – اختلاط دلالة هذه اللفظة لغة واصطلاحاً بدلالة لفظة حديث ، مما دفع بعض العلماء إلى التسوية بينهما . والحقيقة أن بين هاتين اللفظتين « خبر » و « حديث » ، فروقاً لغوية دقيقة ، تدفعنا إلى القول بأن لكل لفظة معنى خاص لا يشاركها فيه الأخرى . ولن يتضح لنا هذا الأمر إلا إذا تتبعنا التطور الدلالى للفظة حديث ، فربما أعاننا ذلك على استشفاف ما بين هاتين اللفظتين من فروق لغوية دقيقة ، لعل مردها أن لفظة حديث مرت هى الأخرى بأطوار لغوية مختلفة ، انتقلت فيها من معنى مادى حسى إلى معنى نفسى ثم معنوى ، وأخيراً أخذت معنى اصطلاحياً وزاحمت بهذا لفظة خبر .

فما مفهوم لفظة حديث ، وكيف تطور ذلك لغوياً ؟

يذكر « جيوم » فى كتابه عن « الحديث النبوى » ، أن كلمة حديث اسم مفرد من الفعل حدث ، وهذا الفعل يعنى جديداً ، ثم يشير إلى أن هذه اللفظة بعينها ، وبصيغتها الفعلية موجودة فى اللغة العبرية[3] ، ولكن لا ينبغى أن نتخذ من هذا التشابه ، سنداً يحملنا على القول بأن هذه اللفظة منحدرة عن هذا الأصل العبرى ، لأن التطور الدلالى لهذه اللفظة فى اللغة العربية يكذب

---

(١) ابن الصلاح مقدمة فى علوم الحديث ص ٦٣ ط الهند .

(٢) انظر مقدمة صحيح مسلم شرح النووى

(٣) Guillaume: The Traditions of Islam, p. 10, Oxford, 1951

ذلك ، وعلى العكس من هذا يكشف لنا عن أصالتها فى العربية . وبالرغم من هذا ، فنحن مع « جيوم » فى أن هذه اللفظة ، تعنى فى الأصل جديداً ، فحديث : جديد ، وهذا مشتق من أصل مادى حسى هو الطرى من الثمار ، فهى حديثة عهد بالنضوج ، أى جديدة ، ثم أطلق هذا الاسم ، وما اشتق منه على ما توافرت فيه هذه الصفة ، فأطلق على الأمطار التى تنزل أول العام ، والشاهد على هذا قول الشاعر :

تروى من الأحداث حتى تلاحقت طرائقه واهتز بالشر شر المكر

ثم أطلق على السيف اللامع المجلو . يقول صاحب اللسان (... ومحادثة السيف جلاؤه ، وأحدث الرجل سيفه إذا جلاه . وفى حديث الحسن ، حادثوا هذه القلوب بذكر الله فإنها سريعة الدثور معناه : اجلوها بالمواعظ واغسلوا الدرن عنها وتعاهدوها بذلك كما يحادث السيف بالصقال . قال لبيد : كنصل السيف حودث بالصقال)[1] . فكلمة حديث فى هذا الطور اللغوى ، تطلق على الطرى من الثمار ، وعلى الأمطار النازلة أول العام ، وعلى السيف اللامع المجلو . وهذه المسميات ماديات ، يمكن إدراكها بالحواس ، أضف إلى هذا أنها تشترك جميعاً فى صفة واحدة هى البريق واللمعان ، وهذه صفة الشيء الجديد ، أو إن شئت فقل ، صفة كل شيء فى بداية ظهوره سواء أكان ثمراً أم مطراً أم سيفا . ثم تنتقل هذه الكلمة بهذا المعنى إلى الإنسان ، وتطلق على أول العمر ، ويكنى بها عن الشباب ، يقال ، أخذ الأمر بحدثانه أو حداثته أى أوله[2] ، وتستعار للدهر . يقول صاحب أساس البلاغة : (ونزلت به حوادث الدهر ، وأحداثه وكان ذلك فى حدثان أمره قال البعيث :

أتى أبد من دون حدثان عهدها وجرت عليها كل نافجة شمل[3]

ثم تطلق على الكلام الذى ينزل على الانسان فجأة ، وعلى حين غفلة منه فى

(١) ابن منظور : لسان العرب (حرف الثاء) فصل الحاء .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الزمخشرى – أبو القاسم – أساس البلاغة مادة حدث .

يقظته أو منامه ، تشبيهاً له بالأمطار التى تنزل أول العام على حين غفلة من الناس .

يقول صاحب المفردات : (... وكل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع ، أو الوحى فى يقظته أو منامه يقال له حديث .

قال عز وجل : « وإذ أسر النبى إلى بعض أزواجه حديثاً » . وقال تعالى : « هل أتاك حديث الغاشية » وقال عز وجل : « وعلمتنى من تأويل الأحاديث » أى ما يحدث الإنسان به فى نومه . ولهذا السبب عينه أطلق الله سبحانه وتعالى على كتابه « حديثاً »[1] ، لأنه وحى يتنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فجأة فى يقظته أو منامه ، وعلى حين غفلة منه : قال تعالى : « فليأتوا بحديث مثله »[2] . وقال ايضاً « أفمن هذا الحديث تعجبون »[3] ، وقال : « ومن أصدق من الله حديثاً »[4] .

ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه محدث أى مبلغ « وأما بنعمة ربك فحدث »[5] ، وأطلق الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً على كلامه حديثاً ، حينما جاءه أبو هريرة يسأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة فقال : « وددت أن لا يسألنى عن هذا أحد غيرك لحرصك على طلب الحديث »[6] . ومن ثم تأخذ هذه اللفظة دلالة اصطلاحية ، إذ تصبح مصطلحاً على قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله ، أو تقريره ، وتزاحم فى هذه الدلالة الاصطلاحية لفظة – خبر – ، ونلحظ كما أشرنا اختلاف العلماء المسلمين وخاصة فى القرن الثانى فى التفرقة بينهما لغة واصطلاحاً ، بيد أنا نلحظ فى القرن الثالث عصر التخصص العلمى ، اهتماماً زائداً من جانب

---

(١) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن مادة حديث .
(٢) سورة الطور ٣٤ ك .
(٣) سورة النجم ٥٩ ك .
(٤) سورة النساء ٨٧ م .
(٥) سورة الضحى ١١ ك .
(٦) ابن منظور : لسان العرب حرف الثاء – ف – الحاء .

بعض الكتاب بتاريخ الأمم القديمة ورواية أخبار العرب وأيامها ، ومن ثم يقصر إطلاق لفظة خبر على هذا النوع من المعرفة ، ويسمى المشتغل بها إخبارياً[1] ، وراوى الحديث محدثاً . ومن هنا تحدث تفرقة بين الخبر والحديث ، ويلاحظ أن العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق ، فكل حديث خبر ، وليس كل خبر حديثا . وهذا ما فطن اليه بعض المتأخرين فقالوا : « إن الحديث ما جاء على النبى صلى الله عليه وسلم ، من قول ، أو فعل أو تقرير ، والخبر ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن غيره ، ومن ثم يعتبرون « الحديث » ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ، أما عملية النقل أو الرواية ، وما يدخل فيها من كلام غير كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، كالصحابى أو التابعى ، فهى الخبر . فكأن الخبر هو مطلق الرواية الدينية . والدليل على هذا أن كثيراً من المتأخرين ، كانوا يستعملون هذه العبارة عند استدلالهم بحديث نبوى : « جاء فى الخبر »[2] ، ويقصدون بذلك الرواية الدينية ، فالخبر إذن هو الرواية الدينية ، وهذا الذى نقصد اليه فى بحثنا هذا .

وبناء على ذلك يمكن أن نقسمه حسب مضمونه إلى ثلاثة أقسام :

ا – خبر دينى : وهو الذى يتحدث عن العقيدة أو الشريعة أو الأخلاق ، وغالباً ما يكون مصدره إما النبى صلى الله عليه وسلم ، أو أحد صحابته .

ب – خبر تاريخى : وهو الذى يقص أحداثاً ماضية حدثت قبل الإسلام ، أو بعده ، وهذه الأحداث منها ما يتصل بالنبوات ، والعقائد والشرائع الإسلامية وغير الإسلامية ، ومنها ما يتصل بالفتوح وأحداث الدولة الإسلامية ، وأخبار الأمم المتقدمة .

جـ – خبر أدبى : وهو الذى يحتوى على مادة أدبية لغوية ، تتصل بالاجتماع الإنسانى ، وتساق أما للتأدب والتظرف والامتاع والتسلية ، أو كشاهد لغوى أو أدبى .

(١) هرنشو : علم التاريخ ترجمة عبد الحميد العبادى الفصل الخاص علم التاريخ عند المسلمين
(٢) ابن حجر : شرح النخبة ص ٤ الطبعة الثانية ١٣٦٨ هـ .

وبعـد :

فأظننا بعد هذه الاستجابة السريعة لما يتطلبه المنهج العلمي من دقة في تحديد الألفاظ ، والمصطلحات . هذه الدقة ، التي تضفي على صياغة أي بحث الصفة العلمية ، قد مهدنا الطريق لمعالجة هذا البحث .

الباب الأول

رواية الخبر

الفصل الأول

نشأة الرواية وتطورها

تمهيد : يحسن بنا قبل أن نسترسل فى الحديث عن نشأة الرواية وتطورها ، أن نتوقف قليلا أمام هذه الكلمة – رواية ، ونحاول كعادتنا أن نتتبع تطورها الدلالى فى لغتنا العربية منذ كانت ذات مدلول مادى حسى ، إلى أن أصبحت ذات مدلول علمى وأدبى . وعلى كل حال فهذه الكلمة مصدر من الفعل « روى » ، وهذا الفعل فيه معنى الرى والشبع ، والمصدر فى أصل معناه المادى النقل ، أى نقل الماء واسم الفاعل منه راو أى ناقل ، ويظن أن هذا المعنى مأخوذ من أصل مادى حسى ، هو الوعاء الذى كان يحمل فيه الماء من البئر ، فقد كان يسمى « راوية »[1] والهاء هنا للمبالغة لكثرة ما فيه من ماء . وجريا على سنن العربية فى استعمال الألفاظ ، وتسميتها للشىء باسم غيره لقربه منه ، أطلقت هذه اللفظة « راوية » على البعير ، الذى كان يحمل أوعية الماء ، والشاهد على هذا قول الراعى :

إذا ندبت روايا الثقل يوما ... كفينا المضلعات لمن يلينا[2]

فالراوى فى هذا الطور اللغوى ، حامل الماء وناقله ، سواء أكان جماداً كوعاء الماء ، أم حيواناً كالإبل الحاملة له ، أم إنساناً كالمستقى ، يطلق هنا على مسميات مادية حسية ، والرواية فى هذا الطور اللغوى ، ذات مدلول مادى حسى ، إذ تعنى نقل الماء ، ثم أطلق هذا المصدر بعد ذلك على مطلق الحمل ، واستعير اسم الفاعل منه لكبير القوم الذى يحمل عنهم الديات[3] ، ثم أمعنت دلالة هذه اللفظة فى التجريد وابتعدت عن الماديات والمحسوسات وانتقلت إلى النفسيات ، والمعنويات فأطلقت على طريقة حمل الشعر وأدائه . وبذلك

---

(١) الزمخشرى : أساس البلاغة مادة روى .

(٢) ابن منظور : لسان العرب حرف الياء فصل الراء .

(٣) ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلى ص ١٨٧ – ٢٤٠ .

استحال النقل المادى نقلا مجازياً ، واطلق اسم الفاعل منه على حامل هذا الفن القولى ومؤديه . ثم دخلت هذه اللفظة – رواية – ، بيئة العلم الإسلامى بهذا المعنى ، الحمل النفسى ، فأطلقت على طريقة حمل الصحابة لحديث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأدائهم له كحمل الشعر وأدائه . يقول صاحب اللسان : (... روى الحديث والشعر يرويه رواية ، وترواه ، وفى حديث عائشة أنه قالت : ترووا شعر حجية بن المغرب فإنه يعين على البر ..)[1] .

فحامل الشعر ومؤديه ، وحامل الحديث ومؤديه كلاهما راو ، والرواية بهذا المعنى ليست إلا طريقة الحمل والأداء . ومن هنا نأخذ هذه اللفظة دلالة علمية اصطلاحية ، ويشترط لصحة الرواية ، سواء فى الشعر أم الحديث تمام الحفظ ، فلا تصح رواية إلا عن حفظ . يقول الجوهرى : (ورويته الحديث ترويه ، أى حملته على روايته وأرويته أيضاً ، وتقول أنشد القصيدة يا هذا ولا تقل له أروها ، إلا أن تأمره بروايتها أى استظهارها ...)[2] .

وجملة القول أن لفظة رواية تطورت بتطور المعرفة ، وارتقت برقى الإنسانية فى أطوار حياتها المختلفة . إذ كانت فى أصل معناها المادى ، نقل الماء ، ثم استعملت بمعنى مطلق النقل ، ثم استحال النقل المادى نقلا مجازياً ، واستعيرت إلى الكلام ، وقصرت على نوع منه ، أى الشعر ، ثم دخلت البيئة الإسلامية ، فأطلقت على طريقة حمل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأدائه ، ثم أخذت دلالة اصطلاحية فى البيئة العلمية ، سواء الدينية أم الأدبية ، إذا أصبحت تعنى حمل العلم وأدائه ، سواء أكان دينياً أم دنيوياً ، ويشترط فى الراوى الحامل المؤدى الحفظ التام ، ولا بأس بعد هذا التمهيد من التعرض لنشأة الرواية وتطورها .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب حرف الياء فصل الراء .
(٢) المرجع السابق .

نشأة الرواية وتطورها :

نقصد بنشأة الرواية هنا ، بدء ظهورها فى البيئة العربية والإسلامية ، وتطورها أى تدرجها منذ عصر طفولتها إلى عصر شبابها ورجولتها ، أى منذ كانت رواية ساذجة إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، وسيكون العصر الجاهلى ، بداية بحثنا لأنه العصر ، الذى يمثل دور النشأة والتطور إلى حد ما . فلقد شهد هذا الوليد طفلا يحبو على أرضه ، وينمو بين أحضانه ، ويتغذى بغذائه ، ويرتقى برقيه ، ويتطور معه ، والزمن من خلفه يسجل له عمره وتاريخ حياته . وما دمنا قد اتخذنا العصر الجاهلى بداية لنشأة الرواية ، وتطورها فيجب أن نضع فى الاعتبار ، أن كثيراً من الأحكام والروايات ، التى قيلت وتقال عن العصر الجاهلى ، تلقى جزافاً دون نقد وتمحيص ، وخاصة تلك التى تصف العصر وحياته العلمية والثقافية ، فتاريخ الجاهلية غامض أشد الغموض (... يعوزه التحقيق والتدقيق والنقد والغربلة ، وأكثر ما ذكروه على أنه تاريخ هذه الحقبة ، هو أساطير وقصص شعبى ، وأخبار أخذت عن أهل الكتاب وأشياء وضعت ، فى الاسلام لمآرب اقتضتها العواطف والمؤثرات الخاصة ...)[1] . ومن ثم يجب أن نكون على حذر ، إزاء هذا الفيض الهائل من الأخبار ، التى تروى عن العصر وعن الحياة العلمية والفكرية فيه ، وعن معرفة العرب وعلومهم[2] . لأن أكثر هذه العلوم لم تكن علوماً بالمعنى ، المتعارف عليه اليوم ، إنما كانت فنوناً[3] ومعارف يعوزها دقة العلم ومنهجيته . أضف إلى هذا أنها كانت ملكاً بين كثير من الأمم القديمة التى كانت تجاور العرب ، كالكلدان والفرس ، والهند والصين واليونان ، فلقد ثبت علمياً أن الجزيرة العربية لم تكن منعزلة عما يجاورها من حضارات قديمة[4] ، وإنما كانت

---

(١) جواد على : تاريخ العرب قبل الإسلام جـ ١ ص ١٠ ، ط بغداد ١٩٥٠ م .

(٢) الألوسى : بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب ص ٨٠ – ٨١ جـ ٣ ، ط دار الكتاب العربى تحقيق محمد بهجة الأثرى .

(٣) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ص ٤١ جـ ٣ ط دار الهلال .

(٤) O'leary: Aribia before Mohammed See: foreward

دائبة الاتصال بتلك الحضارات متأثرة ومؤثرة . ومهما يكن من شيء فليست لدينا القدرة على القطع في هذه الناحية برأى ، لغموض هذه الفترة من ناحية ، ولقلة الموارد والمصادر ، التي تعيننا على فهم هذا العصر فهماً علمياً صحيحاً من ناحية أخرى ، لأن أكثر معرفتنا عن هذا العصر ، وخاصة تلك التي كانت نتاج كثير من المؤرخين العرب ، يمكن ردها غالب الأمر ، إلى ثلاثة مصادر :

ا – الشعر العربي القديم .
ب – النقول الشفهية والأساطير – أيام العرب .
جـ – الأمثال والحكم[1] .

وهذه المصادر وحدها غير كافية لفهم العصر ، وما كان يجرى فيه من أحداث ، أضف إلى هذا أن أكثرها لا يطمأن إلى صحته . ويجب أن نضع في الاعتبار أيضاً ، أن أكثر ما ذكره المؤرخون العرب والنسابون عن تاريخ العرب ، لا يتجاوز القرن الخامس الميلادى[2] ، أما ما جاوز ذلك فعلى حد تعبير بعض العلماء الباحثين (قصص شعبى وأساطير وأخبار أخذت من التوراة)[3] وكل هذا مشكوك في صحته . وإذا ما سرنا مع الذين يقسمون تاريخ الجاهلية قسمين :

ا) جاهلية جهلاء : وهي ما بعد القرن الخامس الميلادى ، وهذه لا نعرف عنها شيئاً معرفة صحيحة .

ب) جاهلية قريبة عهد بالإسلام : وهي التي لا تتجاوز القرن الخامس الميلادى[4] .

أدركنا أن هذه الجاهلية القريبة ، هي آخر مرحلة من مراحل التطور الثقافي والحضارى ، الذى وصل إليه العرب قبيل الاسلام ، فهي مرحلة تقدم ورقى ،

(١) Nicholeson: Aliterary History of the Arabs p. 30-31
(٢) المرجع السابق والصحيفة وانظر أيضاً ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ص ٩ ، ١٠ ، ١١ .
(٣) جواد على : تاريخ العرب قبل الإسلام جـ ١ ص ٦ - ٨ ط شاكر .
(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٤ .

إلى حد ما ، وخاصة إذا قيست بالمراحل السابقة . ومن ثم فلا يمكن بأى حال من الأحوال ، أن نتخذ منها حكماً عاماً نصدره على العصر الجاهلى كله ، وعلى حياته المادية والمعنوية ، وعلى ما كان يرفل فيه من ثياب التقدم والحضارة . وعلى كل حال ، فعلى قدر ما وصلنا من معلومات عن هذه الفترة ، وخاصة من بعض المصادر الموثوق بصحتها ، كالمصادر الإسلامية المتمثلة فى القرآن والحديث ، وبعض النقوش والكتابات ، التى اكتشفت حديثاً ، وما صح من المصادر السابقة ، نحس إحساساً عاماً ، بأن الشعر كان يلعب دوراً كبيراً فى حياة هذا العصر ، فلقد كان علم العصر وذوقه وفنه وعلى حد تعبير ابن سلام (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه)[1] . ولما كانت للشعر هذه المنزلة فى حياة العرب والعصر ، مست الحاجة إلى حملة وأدائه ، أى روايته ، ولكن يبدو أن الرواية ظهرت قبل الشعر ، أو بأدق تعبير وأصحه عرف العرب الرواية قبل أن يعرفوا الشعر ، أو قبل أن ينتشر بينهم ويشيع ، وهذا ما يذهب إليه أحد مؤرخى الرواية العربية فى العصر الحديث ، إذ يرى أن الرواية نشأت لأول أمرها ، نشأة بسيطة ساذجة ، ثم نمت وتطورت بتطور العصر ، وتقادم الزمن ، فلم تكن فى البداية تاريخية ، وليست لها أية صفة علمية ، كما أنها فى أول أمرها لم تكن وقفاً على أناس معينين ، وإنما كانت ملكا شائعا بين العامة والخاصة على حد سواء ، كما أنها أيضا لم تكن خاصة بالشعر ، وإنما بأخبار القبائل وأنسابها . لكن لما تطور العصر وتطور أصحابه معه ، واهتدوا إلى الشعر وبرعوا فيه ، مست الحاجة إلى من يتفرغ لحفظه ، وأدائه ومن هنا ظهر « رواة » قصروا أنفسهم على حفظ هذا الفن القولى وأدائه ، وأصبح لكل قبيلة شاعر أو أكثر ، يضع نفسه تحت تصرفها[2] ، فكان لسانها الناطق وصحافيها البارع ، ومن ورائه « راوٍ » يتبعه ويتتلمذ عليه حتى يصير فى يوم من الأيام شاعراً ، وإلى هنا لم تأخذ الرواية أية صفة علمية ، ولكنها اكتسبت بعد ذلك شيئاً من روح العلم . يقول (... ولما صارت للشعر هذه

(١) ابن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء ص ٣٢ ط شاكر الأولى .

(٢) مصطفى صادق الرافعى : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٢٨٠ ط الاستقامة ١٩٥٣ ـ القاهرة .

المنزلة مست الحاجة إلى من يتفرغ لرواية المفاخر والمثالب ، ويتقصص أخبارها في أحدام العرب على نحو من الاستقصاء ، والاستغراق كما هو الشأن في الأوضاع العلمية ، فنشأت لذلك طبقة النسابين ، هم رواة الجاهلية وعلماؤها وكان أمرهم قبيل الاسلام ، ومن أشهرهم دغفل بن حنظلة وعبيد بن شرية الجرهمي .. وغيرهم وبذلك تميزت الرواية بالمعنى العلمي)[1] .

... من هذا نرى أن الرواية بعدما نشأت أول أمرها هذه النشأة البسيطة الساذجة ، تطورت بتطور العصر حتى أخذت قبيل الاسلام صفة علمية ، لكنها لم تصبح علماً ذا قواعد وأصول إلا بعد الاسلام ، وإنما اكتسبت شيئاً من روح العلم ، بمعنى أنها أصبحت وقفاً على نوع خاص من الناس ، وظهر فيها نوع من التخصص ، فبعد ما كانت تمارس بمعناها العام التاريخي والأدبي ، أصبح للرواية التاريخية رواة ، والأدبية الشعرية رواة آخرون ، ومن ثم تخصص الرواة .

فأصبح هناك رواة ، وظيفتهم حفظ شعر شاعر بعينه وأدائه ، ورواة وظيفتهم حفظ أخبار القبيلة وأنسابها ومفاخرها ، وأصبح الراوي بحكم هذه المهمة ، التي اختص بها ، عالم القوم وأصبحت الرواية هي العلم في ذلك العصر ، أو بأدق تعبير علم العصر . وإذا كان هذا حال الرواية قبيل الاسلام فما حالها بعده ؟

لقد كان الصحابة ، أولئك الذين صاحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ، وعاصروه ورأوا بأعينهم معجزاته وآياته ، يمثلون دور الرواة بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم ، المصدر الأول للخبر ، فكانوا يأخذون عنه أخذاً علمياً (... وكان الصحابة يتلقون الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أما بطريقة المشافهة أو بطريق المشاهدة لأفعاله وتقريراته ، وإما بطريق السماع ممن سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو شهد أفعاله وتقريراته ، لأنهم جميعاً لم يكونوا

(۱) المرجع السابق جـ ۱ ص ۲۸۲

يحضرون مجالسة بل كان منهم من يتخلف لبعض حاجاته ..)[1] وكان للصحابة منهج خاص فى الرواية يقوم على عمد وأصول لعل من أهمها :

ا - الإقلال من الرواية .

ب - التثبت والتحرى .[2]

ا - الإقلال من الرواية :

خشى كثير من الصحابة ، وخاصة الخلفاء الراشدون على حديث النبى صلى الله عليه وسلم من عبث الرواة وتزيدهم ، فكانوا يأمرونهم بالإقتصاد فى الرواية والإقلال منها . يقول ابن قتيبة (... كان عمر شديد الانكار على من أكثر فى الرواية ، أو أتى بخبر فى الحكم لا شاهد عليه ، وكان يأمرهم بأن يقلوا الرواية ، يريد بذلك ألا يتسع الناس فيها ، ويدخلها الشوب ويقع التدليس والكذب ، من المنافق والفاجر والأعرابى . وكان كثير من جلة الصحابة ، وأهل الخاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، كأبى بكر والزبير وأبى عبيدة والعباس بن عبد المطلب ، يقلون الرواية بل كان بعضهم ، لا يكاد يروى شيئاً كسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة)[3] . والروايات على هذا الموقف الذى كان يقفه كثير من الصحابة تجاه الرواية ، وتحرجهم الأفراط فيها خشية الوقوع فى الخطأ كثيرة والأمثلة عديدة ، ولكن حسبنا منها هذا المثال ، عن قرظة بن كعب قال (... خرجنا نريد العراق فمشى معنا عمر إلى صرار ، فتوضأ .. ثم قال أتدرون لما مشيت معكم ، قالوا : نعم نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مشيت معنا فقال : إنكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل . فلا تصدوهم بالأحاديث ، فتشغلوهم ، جودوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول

---

(١) محمد أبو زهو : الحديث والمحدثون ص ٣ ط القاهرة [illegible] هـ ١٩٥٨ م .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٤٥

(٣) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٤٨ - ٤٩ [illegible]

الله صلى الله عليه وسلم)[1] . ولم يكن عمر وحده هو الذى استن هذه السنة ، ووقف هذا الموقف ، وإنما شاركه فى هذا كثير من الصحابة ، كما ذكرنا ، وخاصة أبوبكر ، وعثمان وعلى ، وعائشة نفسها . ويعزى إليها قولها مرة للزبير بن العوام (... ألا يعجبك أبو هريرة جاء يجلس إلى جانب حجرتى ، يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أسبح فقام قبل أن أقضى تسبيحى ، ولو أدركته لرددت عليه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يكن يسرد الحديث كسردكم ...)[2] . فمنهج الصحابة فى الرواية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان يقوم على الإقلال منها ، خشية الوقوع فى الخطأ ، لأن كثرة الكلام تورث الغلط ، وكثرة النقل تطغى على الفهم ، وتشل العقل وتعوقه عن أداء وظيفته . وكان هذا أحد أصول منهجهم فى الرواية . ومن هذه الأصول التى يقوم عليها هذا المنهج أيضاً :

ب - التحرى والتثبت :

عرفنا أن كثيراً من الصحابة كانوا يقتصدون فى الرواية ، ويطالبون الراوى بالإقلال منها خشية الوقوع فى الخطأ ، وكذلك كان يحتاط أكثرهم فى قبول الأخبار ، فهذا « ابن شهاب » يروى عن قبيصة بن ذؤيب[3] (أن الجدة جاءت إلى أبى بكر تسأله ميراثها ، فقال مالك فى كتاب الله شيء ولا علمت فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فأرجعى حتى أسأل الناس ، فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أعطاها السدس ، فقال له أبو بكر هل معك أحد غيرك ، فقام محمد بن مسلمة الأنصارى ، فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذ لها أبو بكر ..) .

ولم يكن هذا نهج « أبى بكر » وحده ، وانما كان طريق الصحابة عامة

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ١٧٥ ط الأولى ١٣٢٠ هـ القاهرة مطبعة الموسوعات .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) الخطيب البغدادى : الكفاية فى علم الرواية ص ١٦ ط الهند .

ونهجهم فى قبول الأخبار ، لأنهم كانوا يعتبرون الخبر كالشهادة عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لا تأخذوا العلم إلا عمن تقبلون شهادته » .(١)

وهذا عمر بن الخطاب يحس أيضاً بهذا الاحساس ، فكان يحتاط فى قبول الأخبار ، وكان كثير التحرى والتثبت ، وكم بذل من جهد فى سبيل ذلك ، وموقفه مع أبى موسى الأشعرى فى حديث الاستئذان خير شاهد على هذا . فقد جاء أبو موسى الأشعرى يستأذن على « عمر بن الخطاب » ، (فاستأذن ثلاثاً ثم رجع فأرسل عمر فى أثره ، فقال مالك لم تدخل فقال أبو موسى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الاستئذان ثلاث فإن أذن لك فأدخل ، وإلا فأرجع فقال عمر : ومن يعلم هذا لئن لم تأتنى بمن يعلم ذلك ، لأفعلن بك كذا وكذا ، فخرج أبو موسى حتى جاء مجلساً فى المسجد ، يقال له مجلس الأنصار ، فحكى لهم ما دار بينه وبين عمر ، وسألهم إن كان سمع ذلك أحد منهم ، فليقم معه فقام معه أبو سعيد الخدرى : فأخبر عمر بن الخطاب ، فقال عمر لأبى موسى أنى لم أتهمك ، ولكن خشيت أن يتقول الناس ...)(٢) .

وصفوة القول : إن الرواية أصبحت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم علمية ، بمعنى أنها كانت العلم ، الذى لا ينبغى الرجوع إلا إليه ، وهى بهذا المفهوم ، تقابل الرأى أو الهوى ، أو الميل الشخصى ، ومن ثم وضعت أول شروط هذه الرواية العلمية ، وكان أول شرط كما رأينا :

ا - **التثبت والتحرى** : وكان أول من استن ذلك أبو بكر ، ثم خلفه عمر ، وكثير من خيار الصحابة .

ب - **الشهادة على السماع** : أى سماع الخبر من الرسول صلى الله عليه وسلم ، والشهادة على السماع أول خطوة من خطوات الإسناد ، وهى التى مهدت لقيامه بعد ذلك ، وعنها تطور . وهذا يجرنا إلى سؤال : وهو متى بدأ

---

(١) المرجع السابق ص ٩٥ .

(٢) السيوطى : تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك (بتصرف قليل) جـ ٣ ص ١٣٤ - ١٣٥ ط السابقة .

الإسناد ؟ نحن لا نعرف على وجه الدقة متى بدأ ذلك ، وإن كانت هناك بعض النقول ، تشير إلى أن هذا ظهر بعد الفتنة ، كقول ابن سيرين ١١٠ هـ (لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، حتى وقعت الفتنة ، فلما وقعت نظر من كان من أهل السنة أخذوا حديثه ، ومن كان من أهل البدعة تركوا حديثه)[١] .

ويغلب على الظن أنه يقصد بالفتنة هنا ، فتنة « على » ، و « معاوية » ، واختلافهم فى أمر الخلافة ، وما ترتب على ذلك من انقسام فى صفوف المسلمين ، وتفرقهم فرقاً وأحزاباً متنافرة ، أخذت كل منها تعضد دعواها بانتحالها للحديث النبوى . يقول الرافعى (... حتى إذا خرجت الخوارج وتحزب الناس فرقاً ، وجعلوا أهلها شيعاً ، بدأوا يتخذون من الحديث صناعة ، فيضعون ويصوغون الكذب ، ثم ظهر القصاص والزنادقة وأهل الأخبار المتقادمة ، مما يشبه أحاديث خرافة فوقع الشوب والفساد فى الحديث من كل هذه الوجوه فى العصور المختلفة)[٢] .

وإذا كانت عبارة « ابن سيرين » ١١٠ هجرية ، تشير إلى أن الإسناد لم يكن موضع الالتزام الدقيق حتى أواخر عصر كبار التابعين ، لقرب العصر بالمصدر المباشر للخبر ، أو بمن أدرك هذا المصدر ، فمعظم الرواة فى هذه الفترة كانوا إما صحابة شاهدوا النبى صلى الله عليه وسلم ، المصدر المباشر للخبر ، وإما تابعين ، شاهدوا هؤلاء الصحابة ، ومن ثم لم تكن هناك حاجة باعثة على الإسناد . يقول ابن خلدون (لقد كانت أحوال نقلة الحديث فى عصور السلف من الصحابة ، والتابعين معروفة ، فمنهم من بالحجاز ، ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق ، ومنهم بالشام ومصر والجميع معروفون مشهورون فى أعصارهم)[٣] . ولكن لما كثرت الفتوح واتسعت الدولة ،

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال المقدمة ص ٣ ط على البجاوى ، وكذا ابن حجر : لسان الميزان ط ص ٧ ط : الهند .

(٢) مصطفى الرافعى : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٢٨٣ ط السابقة .

(٣) ابن خلدون : المقدمة المجلد الأول ط بيروت ص ٧٩٧ .

وطال الزمن وتفرق الصحابة والتابعون من بعدهم ، فى الأمصار المختلفة فى الحجاز والكوفة والبصرة والشام ومصر ، مست الحاجة إلى معرفة العلم ، فنشأت الرحلة إلى الأمصار الإسلامية المختلفة (ولما أمعن الناس فى الرحلة إلى أفراد الصحابة المتفرقين فى الأمصار ومن أشتهر من التابعين بعدهم ، تعددت طرق الرواية ، فمن ثم تعين على الرواة أن يبينوا إسناد كل طريقة ، وابتدأ ذلك من عهد مالك بن أنس ، ثم كثر طالبو الحديث ورواته ، فتشعبت الاسانيد ، فصار لابد من تعديل الرواة وبراءتهم من الجرح والغفلة ، وذلك لا يتهيأ إلا بمعرفة طبقات الرجال على مراتبهم من العدالة والضبط وكيفية أخذ بعضهم عن بعض ، ومن ثم نشأ علم الرواية وكان أول من قرر شروطه الزهرى)[1] !

من هذا يتضح لنا أن الإسناد لم يظهر فجأة ، وإنما تدرج مع العصر وطال بطول الزمن ، وكلما قرب العهد بالمصدر الأصلى للخبر لم تكن هناك حاجة باعثة على التزام الإسناد ، فحسب الراوى أن يعزى الخبر إلى قائله ، ومن ثم لم ينتشر عصر الصحابة ، ولا كبار التابعين ، كما ذكرنا ، ويظن أنهم كانوا لا يلتزمونه لقرب العصر ، ومن ثم كانوا يحذفونه على سبيل الاختصار . ومما يدل على صحة ذلك أن كثيراً منهم كانوا على علم بالأسانيد بدليل ، أنهم كانوا إذا سئلوا عنها ، وخاصة فى عصر التابعين وأتباعهم ، أجابوا . قال حماد بن سلمه (كنا نأتى قتادة – ١١٧ هجرية – فيقول بلغنا عن عمر ، وبلغنا عن على ، ولا يكاد يسند ، فلما قدم حماد بن سليمان البصرة ، جعل يقول حدثنا ابراهيم وفلان وفلان فبلغ قتادة ذلك ، فجعل يقول سألت مطرفاً ، وسألت سعيد بن المسيب ، وحدثنا أنس بن مالك فأخبر بالإسناد)[2] .

وهذا سعيد بن أنس يقول (كنا نجلس إلى الزهرى وإلى ، ابن المنكدر فيقول الزهرى قال ابن عمر كذا ، فإذا كان بعد ذلك جلسنا إليه ، فقلنا له الذى ذكرت عن ابن عمر من أخبرك به قال ابنه سالم)[3] . وعلى كل حال ،

---

(١) مصطفى صادق الرافعى : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٢٨٨ .

(٢) بن سعد ، الطبقات الكبير حـ ٢ ص ٧ ط ليدن .

(٣) خطيب البغدادى – الكفاية ص ٧ جـ ٢ ط الهند .

فهذا بدء الرواية وتاريخها ، منذ الجاهلية حتى بعد الاسلام ، عرفنا كيف نشأت فى الجاهلية بسيطة ساذجة ، ثم تطورت إلى أن أصبحت علم العصر ، وصار الشاعر عالم قومه ، ولسانهم الذى يدافع عنهم ويشيد بفضائلهم ، بالإضافة إلى أنه على علم بأخبارهم ، وأيامهم وأنسابهم ، سواء بالنسبة لقبيلته أم القبائل الأخرى ، لأن هذه المعارف كانت عدته فى الدفاع والهجوم بالقول واللسان ، ومن ثم كانت الرواية فى هذا العصر أدبية تاريخية إن صح هذا التعبير .

ولكن حدث فى أواخر هذا العصر أن استقلت التاريخية عن الأدبية ، ومع هذا ، فصلات القربى والرحم بينهما ، لم تنقطع تماماً .

ثم جاء الإسلام فأصبحت الرواية دينية ، قوامها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، وبهذا اكتسبت صفات علمية كثيرة ، وصارت رواية بالمعنى العلمى . وكان أول هذه الصفات التثبت فى النقل ، والشهادة على السماع ، التى كانت أول خطوة من خطوات الإسناد .وهذا لأن الإسناد ليس إلا مجموعة من الشهادات ، تسلسل حتى تصل فى النهاية الى الشاهد الحقيقى ، الذى شهد الخبر ورأى مصدره ، والقصد من الإسناد بهذا المفهوم ، ليس إلا الشهادة على السماع والرؤية ، أو على حد تعبير بعض المؤرخين (... شهادة الزمن على اتصال النسب العلمى بين راوى الشىء وصاحب الشىء المروى ، حتى يثبت العلم بذلك على وجه من الصحة ، كالدعوى التى تتلقى بثبتها من البينة ..)[1] .

والإسناد بهذا المفهوم الذى أشرنا إليه ، لا يستقيم أمره ، ولا يشد عضده ، إلا إذا صارت الرواية علماً ذا قواعد وأصول ، ووقفاً على الخاصة من العلماء ، وهذا ما حدث فعلا للرواية الدينية ، كما أشرنا ، إذ لم تلتزم دقة

---

(١) الرافعى : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٢٩٥ .

الإسناد ، إلا بعد أن أصبحت علما له قواعده وأصوله وبدىء ذلك عصر الزهرى وعلى يده .

وما أن ينتصف القرن الثانى ، ويشرف على النهاية ، حتى يكون الإسناد قد اكتمل نموه ، وقوى عوده فى الرواية ، على يد أصحاب النقد الدينى ، الذين شاركوا أيضاً فى تقنين قواعد الرواية الدينية وتأصيلها ، هذه الرواية التى احتذت مثالها فيما بعد ، الرواية التاريخية والأدبية .

ومما يدل على صحة هذا الرأى :

ا – أن العلم الإسلامى وإن كان الباعث عليه دينياً ، فإنه فى بداية ظهوره كان علماً موسوعياً ، فلم يكن يؤمن راوى العلم وحامله بمبدأ التخصص ، وإنما كان يمارس الرواية بمعناها العام لا الخاص .

فالزهرى مثلا وهو أول من قرر شروط الرواية العلمية ، كما أشرنا ، لم يكن يؤمن بمبدأ التخصص ، بل يحفظ كل شىء ويرويه ، والدليل على هذا قول أحد معاصريه (... كنا لا نكتب إلا سنة ، وكان الزهرى يكتب كل شىء ، فلما احتيج إليه علم أنه أوعى الناس ..)[1] . وهذا ابن الماجشون أحد أساتذة مالك ، يروى عن السلف قولهم (لا يكون فقهياً فى الحادث ، ما لم يكن عالماً بالماضى ..)[2] .

ب – وكان كثير من رواة الخبر الدينى ، ونقاده ، يشاركون فى رواية الخبر الأدبى ونقده ، بل يحتكم إليهم فى علم ذلك خاصة ، فهذا قتادة بن دعامة السدوسى ١١٧ هـ أحد التابعين ، كان من رواة الخبر الدينى وفقهائه ، ومع هذا فقد كان يشارك فى رواية الخبر الأدبى ونقده ، وكذا الخبر التاريخى ، ولعل من أنصع الشواهد على هذا قول ابن سلام الجمحى عنه (... وكان قتادة بن دعامة السدوسى ، من رواة الفقه عالماً بالعرب وبأنسابها ، ولم يأتنا عن أحد

---

(١) السيوطى : تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك ص ٩ .

(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر – اختصار المحمصانى ص ١٢٢ .

من رواة الفقه من علم العرب أصح من شيء أتانا عن قتادة)[1]. ثم يؤكد هذه الحقيقة فيقول (... كان الرجلان من بنى مروان يختلفان فى الشعر ، فيرسلان راكباً ، فينيخ ببابه – يعنى قتادة – فيسأله عنه ثم يشخص ..) . وهذا شعبة بن الحجاج ١٦٠ هـ أحد علماء الجرح والتعديل ، يقول عن نفسه (... والله لأنا فى الشعر أسلم منى فى الحديث ولو أردت الله ما خرجت اليكم ، ولو أردتم الله ما جئتمونى ولكنا نحب المدح ونكره الذم)[2] . أضف إلى هذا ان الخبر التاريخى الاسلامى ، ظهر منبثقاً عن الخبر الدينى ، لأن التاريخ كما سنرى ، كان القصد منه معرفة سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه ، ثم تطور إلى أن شمل سيرة الخلفاء والأمراء وأخبار الفتوح والبلدان المفتوحة ، ثم أخبار الأمم القديمة وبذلك أصبح تاريخاً بالمعنى العام .

فإذا أضفنا إلى هذا أن الرواية الدينية تحولت إلى علم ذى قواعد وأصول ، ولم تحظ بذلك الرواية التاريخية والأدبية ، كما يقول أحد المؤرخين المعاصرين (أما اعتبارها على أنها علم بأصول أفرادوه بالتدوين . فلم يكن ذلك إلا فى الحديث ، وكانوا يسمونه قديماً علم أصول الحديث ، وسماه المتأخرون مصطلح الحديث ..)[3] ، اتضح لنا صدق هذا الرأى الذى يرى أن الرواية الدينية ، كانت الأصل أو المثال ، الذى صارت عليه فيما بعد الرواية التاريخية والأدبية ، ولأصالة هذه الرواية ، وعلميتها قصرنا بحثنا هنا فى هذا الباب على إبراز عناصرها وقواعده .

وبهذا العرض السريع عرفنا كيف نشأت الرواية ، وكيف تطورت إلى أن أصبح علماً ذا قواعد وأصول ، وبقى الآن معرفة كيف كانت تصدر أى مصادرها ، وهذا موضوع الفصل الثانى .

---

(١) طبقات فحول الشعراء ص ٥١ ط : شاكر الأولى .
(٢) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ٤٤ ط الترقى بدمشق ١٣٤٩ هـ .
(٣) الرافعى : تاريخ آداب العرب جـ ١ ص ٢٩٥ .

الفصل الثانى

مصادر رواية الخبر

مصادر مفردها مصدر أى منبع ، وهذه الكلمة بمدلولها المادى تعنى شيئاً يخرج عنه الماء[1] ، وبديهى نحن لا نرمى إلى هذا المعنى المادى ، وإنما نرمى إلى أبعد من ذلك ، إلى المعنى المجازى : ومهما يكن من شيء ، فالمقصود بمصدر الرواية هنا ، المنبع أو الأصل ، الذى صدرت عنه . ومن ثم يلوح لنا سؤال وهو : كيف كانت تصدر رواية الخبر ؟ . أشرنا إلى أن الرواية بمدلولها « العلمى » ، الذى وصلت إليه أخيراً تعنى ، نقل العلم ، وشرط حدوثها ، القيام بمرحلتين أولاهما : التحمل ، ثانيهما : الأداء . والذى كان يحدث عند التحمل أن يسمع الراوى الخبر من مصدره ، الذى صدر عنه ، ثم يلتقطه ويحاول حفظه ، إما فى الذاكرة ، وهذا هو الغالب أو يستعين على ذلك بالكتابة . وقد يترتب عند الأداء أن يؤدى الخبر كما حفظ ، فقد يؤدى شفاها من الذاكرة إلى الذاكرة ، أو يؤدى قراءة من أصله المكتوب ، إلى الذاكرة أو إلى صحيفة أخرى . فكأن رواية الخبر ترتد أصلا إلى نوعين من المصادر :

ا – المصادر الشفهية

أظننا لا نعد مبالغين إن قلنا ، إن رواية الخبر كانت تصدر غالب الأمر عن مصدر شفهى ، وأن النقل الشفهى ، كان هو الغالب عليها ، وكان سبيل سيرها وانتقالها فى الإسلام ، كما رأينا من حال نشأتها وتطورها ، وكما يشير بعض المؤرخين العرب إلى ذلك ، كابن خلدون إذ يقول .. « وكان علم الشريعة مبدأ هذا الأمر نقلا صرفاً »[2] .

---

(١) انظر أساس البلاغة للزمخشرى مادة صدر ، وكذا لسان العرب حر الراء فى العناد .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ط بيروت ص ٧٩٨ .

وحتى فى الجاهلية أيضاً ، كان لكل شاعر كما يقول بروكلمان (راوية يصحبه يروى عنه أشعاره وينشرها بين الناس ، وربما احتذى آثاره الفنية ، وزاد عليها من عنده ، فكان هؤلاء الرواة يعتمدون فى الغالب على الرواية الشفوية ، ولا يستخدمون الكتابة إلا نادراً)[1] . وكيف لا يحدث هذا ، وقد حدثتنا نصوص التاريخ ورواياته أحاديث كثيرة عما امتازت به العرب من قوة فى الذاكرة ، وسعة فى الحفظ ، بصورة ملفتة للنظر ، أدهشت كثيراً من الباحثين المحدثين ، وخاصة الأوربيين ، أولئك الذين تضاءلت فى عصرهم ، أهمية العلم المحفوظ فى الذاكرة ، أو كادت تنتهى تماماً . ولقد عبر عن هذا الاحساس وهذه الدهشة ، أحدهم فقال (... إن العلماء المحدثين الذين ، يعيشون فى عالم لم تعد فيه أهمية للعلم المحفوظ فى الذاكرة يبالغون فى الاهتمام ، بما يسمعونه من أخبار عن قوة الذاكرة ، التى كان يتميز بها العلماء المسلمون ، بأنهم يشعرون أن هذه الظاهرة ، توفر لهم أحسن الظروف لدراسة أهمية الرواية الشفوية فى نقل الأخبار الدينية والأدبية . نعم إن حفظ القرآن غيباً إلى جانب عدد كبير من الأحاديث ، والأشعار والقصص ، حقيقة حرية بالاعتبار ، ولكن بعد أن وفرت الطباعة طبع المخطوطات على نطاق واسع ، فإن إرهاق الذاكرة أصبح من وجهة نظر العالم أمراً لا طائل تحته)[2] .

وبالرغم من أن هذا الباحث الأوربى يشير إلى فقدان أهمية العلم المحفوظ فى الذاكرة عصرنا الحاضر ، نظراً لانتشار الطباعة ، التى وفرت هذا المجهود التى كانت تبذله الذاكرة قديماً ، فإنه يشاطرنا الرأى فى أن كثيراً من الأوربيين ، معجب بقوة ذاكرة العرب وطريقتهم فى حفظ العلم . وإذا كانت العرب سواء فى الجاهلية ، أم الإسلام ، قد امتازت بسعة حفظها ، وقوة ذاكرتها بهذه الصورة الملفتة للنظر ، والتى أدهشت كثيراً من الباحثين المعاصرين ، كما رأينا فهل هناك من تعليل أو تفسير لذلك ؟ . لقد حاول بعض مؤرخى الأدب

---

(١) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ترجمة عبد الحليم النجار جـ ١ ص ٦٥ .

(٢) روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ترجمة أنيس فريحة ص ٢٢ دار الثقافة بيروت .

المحدثين تعليل قوة حافظة العرب ، وغلبة المنهج النقلي عليهم ، فأرجع ذلك إلى مسألة نفسية ، وهي أنهم قوم معنويون . يقول (... اذا أردت أن تعرف مصداق ذلك ، فاعتبر ما اتسعوا فيه من المحفوظ ، فإنك لست واجدة إلا في المعاني النفسية ، مما يرجع إلى التفاخر والتفاضل بالأحساب والأنساب ، والتعاير بالمثالب والتنابذ بالألقاب ، ولو أن الكتابة كانت فاشية فيهم ، ما عدلوا اليها ولا استغنوا بها عن الحفظ ، لأن سبيل تلك المعاني الطبيعية ، أن تجيء من أداة طبيعية أيضاً ، حتى تكون عند الخاطر إذا خطر والهاجس ، إذا بدر ، وليس لذلك غير اللسان ..)[1] . والحقيقة أن سعة حفظ العرب ، أو قوة ذاكرتها ، ليس مردها أنهم ، قوم معنويون ، وإنما مرد ذلك عوامل أخرى ، منها : الحياة الصحراوية البدوية ، التي كان يحياها العربي ، فالعربي بحكم وراثته كما يقول « بلاشير » (... يحب الكلام وسماع النطق الجيد ، والبدو تبعاً لنوع معيشتهم ، مدعون إلى تنمية الميل إلى الفصاحة ، كما أن حياة الصحراء تساعد على نمو الموهبة الخطابية ، وأخيراً إلى جانب هذه العوامل ، التي تساعد على خلق المواهب ، فالبدوي يعمل قليلا ويقضي أوقاته في أحاديث لا نهاية لها ، أما تلك التي تجرى حول الموقد ، والتي أطلق عليها القدماء اسم الأسمار ، فقد لعبت دوراً شبيهاً بالدور الذي لعبته مثيلاتها في الغرب ...)[2] هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهي أن الحفظ لم يكن وقفاً على العرب وحدهم ، وإنما شاركهم في ذلك ، غيرهم من الأمم القديمة ، إذ اتخذوا الذاكرة سجلا لحفظ العلم سواء ، أكان دينياً أم دنيوياً . يقول صاحب كتاب تاريخ العلم (.. من الصعب علينا إلى حد ما ، أن نفهم الرواية الشفوية تمام الفهم ، لأنها مقدرة على استذكار قصائد طويلة ، وهي ملكة كاد الإنسان يفقدها في العصر الحديث فقداناً تاماً ، غير أن هذه الملكة توافرت لبعض الأفراد في العصور القديمة ، إلى درجة لا تصدق لو لم يكن لدينا أدلة كثيرة عليها)[3] .

---

(١) الرافعي : تاريخ آداب العرب ط ص ٢٧٨ .

(٢) بلاشير : تاريخ الأدب العربي جـ ١ ترجمة ابراهيم كيلاني ص ٣٧ ٤٨ دمشق ١٩٥٩ م .

(٣) جورج سارتون : تاريخ العلم ٢٩٠ جـ ١ ترجمة لفيف من علماء مصر .

ولقد كان قدماء اليونان يفضلون الرواية الشفهية على الكتابة ، ويعولون على الذاكرة فى تلقى العلم وحفظة (... فمما يعزى إلى سقراط ، أو إلى أحد أساتذته ، قوله : إنه يكره أن يرى أفكاره تدون على جلود البقر الميتة عوضاً عن أن تطبع على قلوب الناس الأحياء ، وفى هذا القول تعبير بليغ حاد عن الشعور ، الذى كان يسود الجدل الدينى ، والمناقشات التى كانت تدور حول قيمة المعرفة ، التى تعتمد على الذاكرة ..)[1] . فقوة الحافظة والاعتماد على الذاكرة فى تلقى العلم وحفظه ، ظاهرة عقلية عامة ، شاعت بين كثير من الأمم القديمة ، ولم تكن وقفاً على العرب وحدهم ، وربما يرجع هذا عند بعضهم إلى عوامل بيئية أو إلى تقديس العلم ، لاتصاله بالدين ، وإيثارهم أن يطبع على قلوب الناس الأحياء ، لا أن يدون على جلود البقر الميتة . ولهذا السبب نفسه غلب الحفظ على العلماء المسلمين وكثر ، وزادهم اشتعالاً إليه ، شعورهم بأن العلم دين . يقول ابن سيرين : « إن هذا العلم دين ، فانظروا عمن تأخذون دينكم »[2] . ومهما اختلفت الآراء وكثرت التعليلات والتفسيرات ، لهذه الظاهرة ، وهى غلبة الحفظ على القدماء من العرب والمسلمين ، فواضح أنها كانت ظاهرة عامة ، شاعت بين كثير من الأمم القديمة ، فقد كانت الذاكرة عندهم سبيل تلقى العلم وأدائه ، سواء أكان إسلامياً أم غير إسلامى . وبالرغم مما كان يكنه القدماء ، من العرب والمسلمين واليونان وغيرهم من احترام للذاكرة ، وتقديس لها ، وتفضيلهم إياها فى تلقى العلم وحفظه ، وإيثارهم بذلك النقل الشفهى على الكتابة ، فإن العلماء المحدثين ، وخاصة علماء النقد التاريخى الأوربى ، لا يرضون بهذا فى كتابة التاريخ ، ومن ثم يشكون فى المعرفة النقلية ، وفى مكانة الذاكرة من التاريخ يقول : « كولنجوود » Collingwood .

(... إذ الواضح على الأقل أن الذاكرة ليست من قبيل التاريخ بالرغم مما قاله بيكون وغيره فى هذا الصدد ، والسبب فى ذلك هو أن التاريخ نوع من أنواع المعرفة ، التى تعتمد على الاستدلال ، والتى نظمت تبعاً لمناهج البحث

(١) روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ص ٢٢ - ٢٣ .
(٢) أ - ابن أبى حاتم : الجرح والتعديل ص ١٥ ط الهند الأول

العلمى ...)[1] . ويجب أن نلتمس العذر لهذا الباحث فى رأيه هذا ، لأنه يتحدث عن التاريخ بالمفهوم العصرى الحديث ، لا المفهوم القديم . فالتاريخ قديماً ، كان القصد منه ، رواية أقوال السلف وأخبارهم ومن هنا جاءت أهمية الذاكرة فى هذا التاريخ ، بيد أن التاريخ حديثاً لم يعد يقتصر على مجرد الرواية ، والسرد بل النقد والتفسير والتعليل .

وعلى كل حال ، فإذا كان « كولنجوود » ، قد زلزل مكانة الذاكرة فى التاريخ الحديث ، فإن غيره من أصحاب النقد التاريخى الأوربى تعدوا ذلك إلى زلزلة مكانتها فى حفظ العلم والمعرفة عامة ، بل الشك فى كل علم نقل سبيله الذاكرة . ولقد جانب بعضهم الصواب ، وحاد عن الطريق العلمى الصحيح ، فوصف هذه الطريقة النقلية فى تلقى العلم بأنها طريقة وحشية ، وغير دقيقة . يقول : (.. وهناك طريقة أوغل فى الوحشية لن نذكرها من باب الإضراب ، وتتلخص فى تسجيل الوثائق فى الذاكرة دون تقييد شىء كتابة ، وهناك من استخدموها . فبعض المؤرخين الذين وهبوا ذاكرة ممتازة ، وكسلا قد لذ لهم ، هذا الوهم ، إذ كانت النتيجة أن معظم اقتباساتهم ، وإشاراتهم إلى المراجع غير دقيقة ..)[2] . ثم يصف الذاكرة بأنها ، « جهاز تسجيل » بالغ اللطافة ، لكن قليل الدقة . وترتب على هذا الشك فى دقة الذاكرة فى حفظ العلم اتهام النقل الشفهى ، الذى يأتى عن طريقها بالتحريف ، وعدم الاعتداد به فى تكوين العلوم الحديثة ، حيث لا يعول فيها إلا على المصادر المكتوبة . يقول (.. والنقل الشفوى فيه تحريف مستمر ، ولهذا فإنه لا يعتد فى العلوم المتكونة ، إلا بالنقل المكتوب ، وليس لدى المؤرخين داع صريح حين يتعلق الأمر بتقرير واقعة جزئية ، ولهذا ينبغى أن

---

(١) كولنجوود Collingwood فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦١ ص ٣٤٦ .

(٢) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى « هذا الكلام يعزى إلى لانجلوا - انظر مقدمة المترجم » .

نبحث فى الوثائق المكتوبة عن الأقوال الواردة بطريق النقل الشفوى ، حتى نضعها موضع الارتياب .. »[1] . وإذا أخذنا رأى بعض أصحاب النقد التاريخى الأوربى فى العلم النقلى على علاته ، ولم نحاول مناقشته أو رده ، فهذا يعنى أننا سنشك فى صحة كل معرفة قديمة ، ويترتب على هذا أيضاً الشك فى صحة العلم الإسلامى ، لأن أساسه كما سنرى النقل الشفهى ، وبذلك نحرم الإنسانية من أعز شىء لديها ، تاريخها متمثلا فى تراث أسلافها وحاضرهم . ولكن يكفى لإبطال هذه الدعوى وردها ، إشارتنا إلى أن العلماء المسلمين ، كانوا على النقيض من ذلك ، يشكون فى صحة العلم المكتوب ، وكثيراً ما رددت أفواههم ، مثل هذه العبارة : « لا يفتى الناس صحفى ، ولا يقرئهم مصحفى » ، وكذا قول بعضهم ، ناصحاً طلاب العلم « لا تأخذوا العلم عن الصحفيين »[2] ، لأن الكتاب عرضة للتغيير ، والتبديل والنسخ والإزالة ، وربما عرض له عارض أودى بحياته ، أو ربما غلط الناسخ فى النسخ ، ناهيك بالأخطاء التى تنجم عن النقط والشكل والإعجام ، التى عبروا عنها بالتصحيف والتحريف ، هذه ناحية ، وناحية أخرى ، وهى أن العلم الإسلامى أساسه ، كما سنرى السماع ، وهذا لا يتأتى إلا باللقاء والاتصال المباشر بين طالب العلم والعالم ، ومن ثم اشترطوا فى الراوى أن يكون شاهد عيان للواقعة ، التى شهدها ثم رواها ، أو شاهداً لمن صدر عنه الخبر ، فمنهجهم فى كسب المعرفة إذن منهج ملاحظة مباشرة ، وضماناً لبقاء هذه الملاحظة حية نابضة ، استعملوا الإسناد لنقلها من السلف إلى الخلف ، فخلدت معرفتهم ، وحافظت على حيويتها ، ونضارتها حتى يومنا هذا . أما أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فمنهجهم فى كسب المعرفة وتحصيل العلم ، منهج ملاحظة غير مباشرة ، لأنه يبدأ بالخبر المكتوب ، وبتعبيرهم يبدأ من الوثيقة ، وبين الوثيقة والأصل ، أو المصدر الأساسى للخبر ، مراحل زمنية متباعدة غفلوها أو إن شئت فقل لم يستطيعوا الوصول إليها ، وعجزوا عن

---

(1) المرجع السابق ص ٧٨ .

(2) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٦٢ – ١٦٣ ط الهند .

إدراكها . ويصرح بعضهم بهذا فيقول : (... فالوثيقة هى نقطة الابتداء ، والواقعة الماضية هى نقطة الوصول ، وبين نقطة الابتداء هذه ونقطة الوصول ، ينبغى المرور بسلسلة مركبة من الاستدلالات المرتبطة بعضها ببعض ، فيها فرص للخطأ عديدة . وأقل خطأ سواء ارتكب فى البداية أو الوسط ، أو نهاية العمل ، يمكن أن يفسد كل النتائج ، ومن هذا يتعين أن المنهج التاريخى ، أدنى مرتبة من منهج الملاحظة المباشرة ، لكن ليس أمام المؤرخ خيار ، فهذا المنهج التاريخى ، هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية)[1] .

ومهما كثر اتهام المحدثين للنقل الشفهى ، ومهما شكوا فى صحة العلم النقلى ، فإن أصول هذا العلم ومكوناته ، وخاصة الإسلامى أدق بكثير من أصول العلم الحديث ، فالمنهج النقلى الإسلامى استطاع أن يلتقط العلم ، من مصدره المباشر ، ويسجله فور صدوره ، ويحفظه على هذه الصورة ، ويسلمه للخلف جيلا بعد جيل ، بينما عجز منهج النقد التاريخى الأوربى وعجز أصحابه عن ذلك لماذا ؟ لأنهم كما يقولون بدأوا من الخبر المكتوب ، أو على حد تعبيرهم من الوثيقة ، وبين الوثيقة والأصل فترات ومراحل زمنية ، مر بها الخبر شفهياً قبل أن يدون . أضف إلى هذا أن أساس العلم ، السماع والنقل الشفهى ، ثم تأتى الكتابة بعد ذلك ، لأنها مرحلة متأخرة من مراحل تطور العلم ، فلقد ظهرت متأخرة عن ظهور العلم . وعندما ظهرت لم تستعمل فى حفظ العلم ، وظل العلم زمناً طويلا ، ينقل شفاها مع ظهور الكتابة ، إذ إقتصرت وظيفتها على تسجيل شئون الحياة المادية ، كالنقوش والمدونات والمعاملات المدنية والسحر ، ولم تستعمل فى تسجيل العلم إلا بعد فترة طويلة ، أى لما شاعت وانتشرت ، وارتقت أدواتها وأصبحت سهلة ميسرة . يقول صاحب كتاب تاريخ العلم : (إن الحضارة الإيجية عرفت الكتابة ، وربما يرجع اختراع الكتابة إلى جزيرة كريت ، لكن استخدامها اقتصر على النقوش والمدونات القانونية أو السحرية والقوائم والحسابات ، وغيرها من الفنون ، دون

---

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣ : ٤٤ .

ن يدور بخلد شاعر متجول أن يستعملها فى الأغراض الأدبية ، وهذه حقيقة لا تقتصر على بلاد اليونان فحسب ، بل حقيقة عامة أجمع عليها الباحثون فى علم الانسان ، وفى علم فقه اللغة المقارن والواقع أن مرحلة من الزمان تمتد أحياناً إلى عدة قرون ، تكون بين اختراع الكتابة وبين انتشار استخدامها[1] .

وإجمال القول : أن رواية الخبر فى الجاهلية والاسلام . كانت تصدر غالب الأمر عن مصادر شفهية ، وأن النقل الشفهى كان هو الغالب عليها ، وكان سبيل [illegible] وانتقالها ، وتعبيرنا بغالب الأمر تعبير دقيق مقصود ، لأنه حدث كما سبق . أن صدرت هذه الرواية عن مصادر مكتوبة بالإضافة إلى المصادر الشفهية ، وسنحاول قدر الطاقة شرح ذلك .

ب – المصادر المكتوبة

أشرنا آنفا إلى أن رواية الخبر ، لم تكن تصدر فى الأصل عن مصادر شفهية وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصادر مكتوبة . وإذا صح هذا الحكم، فإنه يعنى أن الكتابة كانت منتشرة وقت صدور هذه الرواية ، وأنها استعملت فى تسجيل العلم وتقييده، وهذا كله يجرنا إلى قضية الكتابة ، والتدوين فى البيئة العربية عامة ، وإذا ما حاولنا الإشارة إلى نشأة التدوين فى البيئة العربية ، فمن الأنسب أن نبدأ ذلك بالعصر الجاهلى ، وبهذا السؤال : هل كانت الكتابة منتشرة فى العصر الجاهلى ؟ وهل استفاد منها أهل العصر فى تدوين أشعارهم وأخبارهم ؟

إن قضية الكتابة والتدوين فى العصر الجاهلى ، شغلت بال كثير من الباحثين قديماً وحديثاً ، وكانت فى العصر الحديث مثار جدل بين كثير مع العلماء ، وخاصة بعض المستشرقين ، فلقد تراءى لبعضهم مثل « كرنكو » « وموير » « وبروكلمان » ، القول بأن العرب القدماء ، عرفوا الكتابة بل أكثر من

---

(1) جورج سارتون : تاريخ العلم جـ ١ ط دار المعارف بمصر ترجمة لفيف من علماء مصر .

هذا ، استعملوها فى تقييد بعض أشعارهم ، وأخبارهم . واستدل بعضهم مثل « كرنكو »[1] على هذا ، بأدلة استنباطية عقلية أقامها على أصلين :

ا – ذكر الكتابة فى الشعر الجاهلى نفسه .

ب – اختلاف القراءات للفظة الواحدة .

وأستدل آخرون ، مثل « بروكلمان » على معرفة العرب للكتابة ، بما وجد فى بعض نقوشهم ، التى اكتشفت حديثاً ، من دلائل تدل على ذلك ، ويذكر أن عرب الجنوب عرفوا الكتابة نظراً لوجود بعض النقوش، التى وصلتنا عنهم ، ومن ثم يرجح معرفة عرب الشمال بها . يقول (وليست أراضى الشمال فى نجد وتهامة غنية بالنقوش والآثار الكتابية ، مثل بلاد الجنوب ، وإن وجدت دلائل على بعض اتجاهات الحياة الدينية فى النقوش المسماة تسمية غير دقيقة بالنقوش ، الثمودية واللحيانية ، وكذلك فى النقوش الصفوية على مقربة من دمشق ، وكلها مكتوبة بخط قريب من خط الألف باء اليمنى قبل الاسلام بزمن طويل)[2] . ثم يقول أيضاً (ولعل عبادة الحيرة النصرانيين كتبوا جانباً من أشعار شعرائهم بهذا الخط ، فلا عجب إذن أن تكون هناك أبيات فى داخل جزيرة العرب على عهد محمد صلى الله عليه وسلم كما يدل على ذلك بيت لابن مقبل) .

وهذا الدليل الذى يستند إليه « بروكلمان » ، قد أشار إليه « كرنكو » ، ومن ثم يستطرد فى شرح أدلة « كرنكو » . وعلى النقيض منه ومن « كرنكو » ، وموير ، وما ذهبوا إليه أنكر آخرون معرفة عرب الجاهلية بالكتابة ، واتخاذهم إياها وسيلة فى تدوين بعض أشعارهم وأخبارهم ، وعلى رأس هؤلاء ، « جولدتسهير » و « مارجليوث » و « طه حسين » و

---

(1) Krenkow: The use of Writing fore preservation of ancient Arabia Poetry A V. of oriental studies.

وانظر أيضاً ناصر الدين الأسد مصادر الشعر الجاهلى ص ١٢٢ .

(٢) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى جـ ١ ص ٦٣ – ٦٤ .

« بلاشير » ، حتى أن هذا الأخير عارض « كرنكو » فيما ذهب إليه وفند رأيه . يقول (ولا شك فى أن بعض المعلومات ، التى ذكرها « كرنكو » توحي بأن للشاعر القديم ، إلماماً بفن الكتابة ، مما يحبذ لنا الاستنتاج بأنه كان قادراً على استعمال القلم ، ويدعونا إلى التذكير بالصور العديدة والاستعارة الدالة على أن الشعراء ، بدواً أم حضراً وجدوا أوجه شبهاً ، بين مظاهر الكتابة وآثار الأقدام والأطلال ، وما تلك المظاهر إلا رواسم – كليشهات – ، أو وسيلة تعبيرية تقليدية لا صلة لها بالحقيقة)[1] . وقد أغنانا عن مناقشة هذه الآراء وتناول هذه القضية البسط والإفاضة أحد الباحثين المعاصرين[2] ، إذ تعرض لهذا الموضوع – لكتابة فى العصر الجاهلى – ، باسهاب وتفصيل فأوفاه حقه من البحث الدرس والنقد ، وتعرض لآراء كل فريق وناقشها مناقشة منهجية ثم رجح فى النهاية الرأى ، الذى يرى أن الكتابة كانت معروفة فى العصر الجاهلى ، معتمداً فى ذلك على أدلة نقلية ، استمدها من القرآن والحديث وشواهد التاريخ ، وأدلة عقلية استنبطها من استقراء بعض النصوص والروايات التاريخية ، ثم وصل أخيراً إلى هذه النتيجة ، وهى أن (عرب الجاهلية قد عرفوا من الكتابة ، صورتها الساذجة اليسيرة ، حين كتبوا رسائلهم ، وصكوك حسابهم وعهودهم ، ونقشوا خواتمهم وشواهد قبورهم . وهذه كلها لا تتجاوز فى حجمها صحيفة واحدة . قد تنقص قليلا أو تزيد ، وقد عرفوا أيضاً من الكتابة صورة أدق من هذه الصورة الساذجة وأكبر حجماً ، وأشد تعقيداً وهى التدوين)[3] . ونحن معه فى أن العرب ، عرفوا الكتابة واستخدموها فى تسجيل بعض شئون حياتهم المادية والمعنوية ، وقد نوافقه أيضاً فى أنهم استخدموها فى تقييد بعض أشعارهم وأخبارهم ، أما قوله إنهم عرفوا التدوين واستعملوه ، فأظننا نكون مبالغين إن

---

(١) بلاشير : تاريخ الأدب العربى جـ ١ ترجمة ابراهيم كيلانى ص ٩٤ – ٩٥ .

(٢) ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلى ص ١٠٧ – ١٣٣ . وقد اتضح لى أخيرا أن نجيب البهبيتى قد سبق ناصر الدين الأسد ، إلى كثير من النتائج التى وصل اليها فى دراسة هذه القضية . انظر نجيب البهبيتى : تاريخ الشعر العربى حتى نهاية القرن الثالث ص ٧ – ٤٤ ، ص ١٩٢ – ٢١٣ ط الأولى

(٣) مصادر الشعر الجاهلى ص ١٠٧ – ١٠٨ .

وافقنا على هذا ، لأن معنى التدوين على حد تعبيره : « جمع الصحف وضم بعضها إلى بعض حتى يكون لنا منها ديوان ، وهو مجتمع الصحف ، ولابد للتدوين أن يكون عملا مقصوداً متعمداً لا عملا عارضاً عابرا » .

فإذا كانوا قد عرفوا التدوين بهذه الصورة ، فمن باب أولى أنهم استعملوه فى تدوين أخص ما يمس حياتهم المعنوية ، الشعر والأخبار ، فهل جمعوا أشعارهم ياترى ، وأخبارهم فى الجاهلية ودونوها بناء على ذلك أولا ؟ إن الاجابة في الحقيقة عن هذا السؤال ، ستكون لا محالة بالنفى لعدة أسباب منها :

ا – أن الشعر الجاهلى لم يدون كله أو أكثره فى العصر الجاهلى ، وإن قيد بعضه كتابة فى بعض الصحف . والدليل على هذا أن الرواية الشفهية ، سارت كما ذكرنا بجانب الكتابة ، وأن الكتابة لم تقض عليها نهائياً ، فقد كانت عاملا ثانوياً بجانب الرواية ، أضف إلى هذا أن الشعر الجاهلى لو دون فى العصر الجاهلى ، ما كانت هناك حاجة إلى الرواية الشفهية بعد ذلك .

ب – ثم إن التدوين كما يقول هذا الباحث ، عمل جماعى يقصد اليه قصداً ، فكيف يصح قيام هذا فى مجتمع مفكك متنافر ، كل قبيلة تمثل فيه دولة وحكومة مستقلة ، منفصلة عن القبائل الأخرى ، ثم ما هى الدوافع التى دفعتهم إلى هذا التدوين ؟ وما القصد منه ؟ أظن لا دوافع ولا أغراض ولا أهداف فى هذا المجتمع القبلى المتنافر .

جـ – أضف إلى هذا كله أن إقدام العرب على الكتابة بعد الإسلام ، لم يتم دفعة واحدة كما سنرى ، ولم يحدث فجأة ، وإنما حدث على درجات ومراحل ، صاحبت تطور القوم ورقيهم ، وانتقالهم من طور البداوة شيئاً فشيئاً إلى طور الحضارة ، لأن البداوة كما أشرنا تنمى الحفظ وتقوى الذاكرة . يقول أستاذنا الخولى : (.. وكذلك مرت بيئة من بداوة تعوق الكتابة ، وتنمى الحفظ إلى مدارج حضارة ، تيسر الكتابة وتغرى بها ، وتجعلها أماناً من الزلل ..)(١) .

(١) أمين الخولى : مالك بن أنس ... ج ٣ ص ٥١٤

وإجمال القول : أن العرب عرفوا الكتابة فى جاهليتهم ، واستخدموها فى تقييد بعض شئون حياتهم المادية والمعنوية ، لكننا نشك فى أنهم عرفوا التدوين ، واستعملوه فى جمع بعض فنونهم القولية كالشعر والخبر ، لأن التدوين لم يحدث فى البيئة العربية إلا بعد الإسلام ، ولبواعث دينية واجتماعية سنعرض لها بعد قليل . وعلى كل حال فما دام العرب قد قيدوا بعض أشعارهم وأخبارهم فى الجاهلية ، فلنا أن نقول بملء فينا إن الرواية فى العصر الجاهلى ، مع أنها كانت تصدر غالب الأمر عن مصادر شفهية ، فإنها أحياناً كانت تصدر عن مصادر مكتوبة . وإذا كان هذا الحكم ينطبق على الرواية الأدبية فى الجاهلية ، فهل ياترى يصح انطباقه على الرواية الدينية بعد الإسلام ؟ وبمعنى أدق هل كانت تصدر أيضاً عن مصادر مكتوبة ؟ . أشرنا آنفاً إلى أن الصحابة كانوا يأخذون عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أخذاً علمياً ، ويؤدون ذلك كما سمعوه وحفظوه ، فكانوا يأخذون العلم شفاهاً ويؤدونه شفاهاً ، وجاء التابعون وأخذوا عن الأصحاب هذه الطريقة وامتد شريانها إلى إتباعهم من بعدهم ، ومن بعدهم ، وهكذا حتى أخذت هذا الشكل المنهجى ، ولكن حدث كما سنرى ، أن سجل بعض الصحابة بعض ما سمعوه من النبى صلى الله عليه وسلم ، فور صدوره منه ، وقد أذن لهم فى ذلك . ومما يدل على صحة هذا القول ، أن ابن عبد البر « فى كتابه » جامع بيان العلم وفضله ، ذكر عدة روايات عن النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته ، تنهى عن كتب العلم وتخليده فى الصحف ، ثم أتبعها بأخرى ترخص فى كتب العلم . ومن ثم يجد المرء نفسه أمام روايات تنهى عن الكتابة ، وأخرى ترخص فيها ، مما دفع بعض أهل الأهواء إلى القول بتناقضها .

والحقيقة أنه لا تعارض بين هذه الروايات ، ويمكن الجمع بينها ، فالرسول صلى الله عليه وسلم ، نهى عن كتابة العلم وتخليده فى الصحف ، خشية اختلاط ذلك بالقرآن .

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ٣٥ .

عن أبي سعيد الزهرى : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا تكتبوا عن شيئاً سوى القرآن ، ومن كتب شيئاً سوى القرآن فليمحه » . ثم أرخص بعد ذلك فى كتبه ، ولكن هذه الرخصة أجيزت لضعاف الذاكرة ، الذين ليست لديهم قدرة على الاستيعاب والتركيز . يقول ابن عبد البر (.. من ذكرنا قوله فى هذا الباب ، فإنما ذهب فى ذلك مذهب العرب لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك ، والذين كرهوا الكتاب ، كابن عباس والشعبى وابن شهاب والنخعى وقتادة ، ومن ذهب مذهبهم وجبل جبلتهم ، كانوا قد طبعوا على الحفظ . ألا ترى ما جاء عن « ابن شهاب » ، أنه كان يقول ، إنى لأمر بالبقيع فأسد آذانى مخافة أن يدخل فيها شيء من الخنا ، فوالله ما دخل فى أذنى شيء فنسيته ، وجاء عن الشعبى نحوه ، وهؤلاء كلهم عرب)[1] . من هذا يتضح لنا أن الحفظ ، كان أساس تلقى العلم الدينى أول ظهوره ، وأن الذين أرخص لهم فى كتبه ، إنما هم ضعاف الذاكرة ، حتى أن كثيراً منهم كانوا يتخذون الكتابة وسيلة للحفظ ، فإذا ما حفظوا هرعوا إلى صحائفهم فغسلوها . يقول مالك (لم يكن القوم يكتبون ، إنما كانوا يحفظون فمن كتب منهم الشيء ، فإنما يكتبه ليحفظه فإذا حفظه محاه)[2] . وإذا كان القوم كما يقول مالك ، وكما يشير غيره[3] كانوا يحفظون ، ولا يكتبون إلا نادراً ، وأنهم عولوا على النقل الشفهى فى تلقى العلم وجعلوا الكتابة عاملا ثانوياً ، فهل ظل العلم ينقل شفاها هكذا ، ولا يكتب منه إلا الشيء اليسير ؟ أو أنه دون بعد ذلك ؟ وإذا كان قد دون فمتى حدث هذا وكيف بدأ التدوين ؟ .

ليس فى مقدورنا مهما توافرت لدينا الأسباب والأدلة أن نجيب عن السؤال الأخير ، إجابة صريحة لأن بداية تدوين العلم فى الإسلام ، بداية غامضة ، اختلف فى تحديدها ، كثير من الباحثين ، ولم يتفقوا فى هذا على وقت محدد

(١) المرجع السابق والصحيفة .
(٢) المرجع السابق ص ٣٢ - ٣٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٣ - ٣٤ .

وزمن كذلك ، وإن أشار بعضهم إلى أن هذا حدث أواخر عصر التابعين . يقول عبد الله بن دينار : « لم يكن الصحابة ، ولا التابعون ، يكتبون الحديث ، وإنما كانوا يؤدونه لفظاً ويأخذونه حفظاً إلا كتاب الصدقات والشيء اليسير ، الذى يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء حتى خيف عليه الدروس وأسرع فى العلماء الموت ، فأمر عمر بن عبد العزيز أبا بكر الحازمى ، فيما كتب إليه أن انظر ما كان من سنة وحديث عمرة فاكتبه)[1] . ويتفق مع هذا النص قول الغزالى (بل الكتب والتصانيف ، كلها محدثة ، لم يكن شيء منها فى زمن الصحابة وصدر التابعين ، وإنما حدث بعد سنة مائة وعشرين ، من الهجرة ، وبعد وفاة سعيد بن المسيب والحسن وخيار التابعين . بل كان الأولون يكرهون كتب الأحاديث وتصنيف الكتب ، لئلا ينشغل الناس بها عن الحفظ ، وعن القرآن وعن التدبر والتذكر ، وقالوا احفظوا كما كنا نحفظ)[2] . ويشير إلى نحو من هذا « ابن حجر » فيقول (أعلم أن آثار النبى صلى الله عليه وسلم ، لم تكن فى عصر أصحابه ، وكبار تبعهم مدونة فى الجوامع ولا مرتبة لأمرين ، أحدهما : أنهم كانوا فى ابتداء الحال ، قد نهوا عن ذلك كما ثبت فى صحيح مسلم ، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم ، ثانيهما : لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة ، ثم حدث فى أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار)[3] .
فهذه النصوص الثلاثة تشير إلى أن التدوين ، حدث أواخر عصر التابعين ، وتكاد تجمع كلها على ذلك ، ولكنها تختلف فى بيان السبب ، الذى من أجله حدث التدوين فى هذه الفترة بالذات ، فبعضها يلوذ بالصمت حيال ذلك ، كما رأينا ، وبعضها يشير إلى أن هذا حدث بدافع من الدولة ، خوف ذهاب العلم بموت العلماء ، وجاء نتيجة لإشارة عمر بن عبد العزيز ، كما يفهم من عبارة ابن دينار ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يعدو أن يكون هذا سبباً ظاهرياً لقيام

(١) السيوطى : تنوير الحوالك مقدمة ص ٤ سابقة
(٢) الغزالى : الإحياء فى علوم الدين ص ٧٩ جـ ١ ط بولاق .
(٣) البخارى : هدى السارى مقدمة فتح البارى ص ٤ ط الخيرية

التدوين فى هذه الفترة ، ولكن هناك أسباباً أعمق من هذا بكثير منها :

ا – ما اشرنا إليه آنفاً ذلك الذى يتعلق بقضية التطور الاجتماعى ، والرق الحضارى ، اللذين جدا على البيئة ، إثر انتقال العرب بعد الإسلام من طور البداوة إلى طور الحضارة ، ومن حياة غير مستقرة إلى حياة كلها أمن واستقرار ، ومن شظف وفقر ومسغبة فى الجاهلية ، إلى ثراء وترف ونعومة فى الإسلام . وهذا الانتقال لا يحدث فجأة ، وإنما تدريجياً ، وعلى مراحل وفترات زمنية ، ليست بالقصيرة . ومن ثم يجب أن نضع فى اعتبارنا أن التدوين ، لم يحدث فجأة وإنما حدث تدريجاً ، وتم على فترات ومراحل ، صاحبت تقدم القوم ورقيهم ، وسبق التدوين مراحل طويلة من الكتابة ، بل لسنا نشك فى أن الكتابة كانت مرحلة أو خطوة من خطوات الترق فى عملية الرواية . يقول استاذنا الخولى (وبتقدير اتجاه التطور التدريجى : تستطيع أن ندرك أن جمع المدونات إنما هو خطوة من خطوات الترق فى عملية الرواية ذاتها . فبعدما كانت مشافهة لا غير ، زادت واتسعت حتى استعين فيها بكتابة يتوصل بها إلى الحفظ ، ثم تمحى بعده تأثراً بهذه الكراهية ، التى سمعناها ، ثم تتوافر عوامل رقى الكتابة ويسرها ، مع ازدياد المروى والمنقول بمضى الوقت ، فتكون فى متفرقات أو طيارات ، ثم بازدياد رقى الكتابة ، وتقدم حركة التحديث والإقبال على المروى ، وكثرته أيضاً وتحقيقاً لرغبات سياسية واجتماعية ، تجمع هذه المتفرقات فى صحف مرتبة ، تكون هى أول ما يظهر من الكتب فى مادة من المواد وفاء لحاجة الحياة فى تلك المادة ...)[1] .

ب – ومنها أيضاً عامل آخر ، جاء نتيجة لهذه النقلة الجديدة التى انتقل إليها العرب ، وعن هذا التطور الاجتماعى ، والرقى الحضارى ، فنصوص التاريخ ، تحدثنا أن العرب فى هذه الفترة بالذات انصرفوا إلى حياتهم الجديدة هذه بترفها ولهوها ، وعبثها تاركين العلم لغيرهم من الشعوب الأخرى

---

(٢) أمين الخولى : مالك بن أنس ترجمة محررة جـ ٣ ص ٥١٦ ط دار الكتب الحديثة ٣ أجزاء فى مجلد واحد .

كالموالى ، وفى هذه الفترة بالذات لوحظ سيطرة الموالى على العلم . عن عطاء قال (دخلت على هشام بن عبد الملك ، فقال هل لك بعلم علماء الأمصار قلت بلى ، قال فمن فقيه المدينة ، قلت نافع مولى بن عمر ١١٧ هـ ، وفقيه مكة عطاء بن رباح ١١٤ هـ ، وفقيه اليمن طاوس بن كيسان المولى ١١٦ هـ ، وفقيه الشام مكحول - مات سنة بضع ومائة - ، وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المولى ١١٧ هـ ، وفقيها البصرة الحسن ١١٠هـ وابن سيرين المولیان ، وفقيه الكوفة ابراهيم النخعى ١١٧ هـ العربى ، قال هشام لولا قولك عربى لكادت نفسى تخرج)[1] . وبانتقال العلم إلى الموالى ، تضاءلت النزعة العربية التى كانت تكره التدوين والكتابة ، وتعتمد على الحفظ والذاكرة ، فتشجع الموالى على تدوين العلم ، وهذا ما فطن إليه أحد العلماء المحدثين ، حيث يقول (عندئذ تضاءلت النزعة العربية إلى حظر التدوين ، وصارت كتابة العلم أمراً لازماً ، ومما أكد الحاجة إلى تدوين السنن ، شيوع رواية الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواة ، وظهور الكذب فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأسباب سياسية أو اجتماعية)[2] . وعلى كل حال ، فمهما قيل عن تأخر تدوين العلم فى الإسلام ، حتى القرن الثانى ، ومهما كثرت التفسيرات والتعليلات لذلك فإن الرواية الدينية ، لم تكن تصدر أول أمرها عن مصدر شفهى وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصدر مكتوب ، والأدلة على هذا كثيرة حسبنا منها :

١ - هذه الروايات الكثيرة ، التى تشير إلى أن بعض الصحابة استأذنوا النبى صلى الله عليه وسلم فى كتب العلم ، فأذن لهم بذلك ، فكانوا يسجلون بعض ما يسمعونه منه ، ويكتبونه فور صدوره ، كأبى شاة وغيره[3] .

---

(١) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٢ و ٢٣ تحقيق محى الدين عبد الحميد . وانظر أيضاً مصطفى عبد الرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩٤ ط الثانية .

(٢) مصطفى عبد الرازق : المرجع السابق ص ١٦٥ - ١٦٩ .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله اختصار المحمصانى ص ٣٥ .

ب – هذه الصحف التى وصلتنا مكتوبة ، ومنسوب كتابتها إلى بعض الصحابة ، كالصادقة صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص[1] ، وصحيفة سعد بن عبادة[2] ، وصحيفة جابر[3] . أضف إلى هذا كله ما ذكر عن عبد الله بن عباس ٦٩ هـ ، من أنه كان يكثر الكتابة من سنة النبى صلى الله عليه وسلم وسيرته فى ألواح ، كان يحملها معه فى مجالس العلم ، وأن أبا هريرة كان يكتب الحديث أيضاً . ولعل من أنصع الأدلة بيانا على هذا الرأى هذه الرواية (كتب عبد العزيز بن مروان إلى كثير بن مرة الحضرمى ، وكان أدرك سبعين بدرياً أن يكتب إليه ، بما سمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من أحاديثهم إلا حديث أبى هريرة فقد ذكر أنه عنده)[4] .

وصفوة القول ، أن العلماء المسلمين ، أصحاب العلم النقلى لم يقتصروا على المصادر الشفهية وحدها فى تلقى العلم وأدائه ، وإنما عولوا أيضاً على المصادر المكتوبة ، على شرط أن تراجع على أصول من السماع ، ومن ثم كانت فى مرتبة أقل من المصادر الشفهية .

وعرفوا الكتابة ودونوا بعض أخبارهم ، سواء الأدبية أم الدينية ومن ثم ، فإن رواية الخبر الدينى ورواية الخبر الأدبى ، لم تصدرا عن مصادر شفهية وحسب ، وإنما أيضاً عن مصادر مكتوبة ، وإن كان ذلك بقلة .

وبعد أن عرفنا كيف نشأت الرواية وتطورت ، إلى أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول ، وبعد إشارتنا العابرة إلى مصادرها ، يحسن بنا أن نعرف شيئاً عن مراحل سيرها وانتقالها ، وهذا موضوع الفصل التالى .

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير جـ ٧ ص ١٨٩ ط ليدن .

(٢) ابن الأثير : أسد الغابة جـ ١ ص ٢٣٣ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير جـ ٢ ص ٢١٦ .

(٤) المرجع السابق جـ ٧ ص ١٥٧ وانظر هذا كله فى علوم الحديث ومصطلحه لصبحى الصالح ص ١٢ – ٢٣ ط دمشق ١٣٧٩ هـ – ١٩٥٩ م .

الفصل الثالث

مراحل رواية الخبر وشروطها

نعنى بمراحل الرواية هنا ، طرق سير الرواية ، وانتقالها من راو إلى آخر ، وخاصة بعد أن أصبحت علماً ذا قواعد وأصول .

وكما لاحظنا أن الرواية لا تتم ، إلا بعد مرور الخبر بعدة مراحل أو طرق ، تبدأ باستقباله من مصدره ، الذى صدر عنه ، ثم تسجيله وحفظه ثم ضبطه ، وأدائه بعد ذلك ، أما إلى الذاكرة مباشرة ، أو إلى صحيفة يستعان بها على وصوله إلى الذاكرة . وهذه الطرق أو المراحل ، التى يقطعها الخبر أثناء الرواية ، تنحصر فى ثلاث مراحل ، هى التحمل ، والضبط ، والأداء . ولما كان الضبط لا غناء عنه فى التحمل ، والأداء ، جاز لنا أن نتصور أن مراحل الرواية مرحلتين وحسب ، أو بالاحرى يمكن حصرها فى هاتين المرحلتين ، التحمل ، والأداء . وعلى كل حال فالتحمل أخذ ، والأداء إعطاء ، والمتحمل آخذ والمؤدى معط . ويلاحظ على الراوى فى التحمل ، أنه مجرد جهاز استقبال ، وتسجيل يسمع ما يقال ، ثم يلتقطه ، ويسجله بأمانة فمهمته فى هذه المرحلة ، تنحصر فى الاستقبال والتسجيل ، وهو بهذا الاعتبار قابل لا فاعل ، متأثر لا مؤثر ، ولكن يلاحظ عليه فى الأداء أنه مرسل ، وهذا الإرسال لا يتم عفواً وفجأة ، وإنما تسبقه فترة يضبط فيها ما تحمله ، وحفظه ، حتى يؤديه أداء صحيحاً . وعلى هذا فهو فاعل لا قابل ، مؤثر لا متأثر ، وهو أيضاً بهذا الاعتبار حامل مؤد ، حامل بالنسبة لما فوقه ، ومؤد بالنسبة لما تحته . وعلى كل حال ، فمراحل الرواية ، لا تخرج عن التحمل والأداء . وهذا الحكم يمكن انطباقه على الرواية عامة ، والعلمية الإسلامية بصفة خاصة ، مع فارق بسيط ، هو أن الرواية العلمية الإسلامية ، لا تترك مرحلتى التحمل والأداء دون ضابط ، ولكنها تشترط لصحة التحمل شروطاً . ولصحة الأداء شروطاً كذلك . وما دمنا قد وضعنا نصب أعيننا ، تسليط الأضواء على الرواية العلمية

فى بحثنا هذا ، فمن الواجب علينا إذن أن نتعرض لهذه الشروط ، التى يشترطها علماء الرواية الإسلامية لصحة التحمل والأداء ، وخاصة فى القرنين الثانى والثالث الهجريين . ومن الأنسب قبل أن نتعرض لذكر هذه الشروط أن نشير إلى أنها جميعاً ، تدور حول شيئين الراوى والمروى ، ومن ثم وجب علينا مراعاة ذلك عند حديثنا عنها وتقسيمها إلى قسمين :

ا – شروط تتعلق بالراوى .
ب – شروط تتعلق بالمروى ، ولنبدأ بالقسم الأول منها :

أولا – شروطهم فى الراوى عند التحمل والأداء :

يشترط العلماء المسلمون فى الراوى ، لصحة التحمل والأداء ، شروطاً كثيرة ، وهذه الشروط على تعددها وكثرتها ، تدور حول أربعة أقطاب ، هى : دين الراوى ، سنه ، عدالته ، ضبطه ، وسنحاول أن نتعرض لكل قطب منها بشىء من الأسهاب والتفصيل .

١ – دين الراوى : يستحب فى الراوى وقت التحمل ، أن يكون مسلماً ، لأن أول أسس الإسلام التكليف ، أضف إلى هذا أنه يروى أخباراً دينية ، تتصل غالب الأمر ، بدينه الإسلامى ، فكيف يؤمن على غير المسلم ، أن يروى مثل هذه الأخبار . يقول الغزالى : (ولا خلاف فى أن رواية الكافر لا تقبل لأنه متهم فى الدين ، وإن كانت تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبى حنيفة)[1] . هذا بالنسبة للتحمل ، أما بالنسبة للأداء ، فلا يستحب فى الراوى ، أن يكون مسلماً ، وإنما يجب توافر ذلك فيه ، وإلا بطلت روايته ولا يصح أداؤه . وهذا لأنه فى التحمل ، يأخذ دون أن يعطى ، ويتأثر دون أن يؤثر ، أما فى « الأداء » ، فإنه يعطى دون أن يأخذ ، ويؤثر دون أن يتأثر ، أضف إلى هذا أنه فى التحمل غالباً ما يكون طالباً ، أما فى الأداء ،

(١) الغزالى : المستصفى فى علم الأصول ص ١٠٠ ط مصطفى محمد ١٩٣٧ م .

فغالباً ما يكون أستاذاً ، ودور الأستاذ غير دور الطالب . فشرطهم فى الأداء بالنسبة للدين أقوى وأشد من شرطهم فى التحمل . وهذا لأن الأداء يحتاج إلى عقل ، وضبط وفطنة ، أكثر من التحمل ولأن فيه إرادة وفاعلية ، ومن ثم لا يصح للراوى أن يكون كافراً أو غير مسلم ، أما إذا أسلم فيصح أداؤه . يقول عثمان بن عفان فى النصرانى والصبى ، والمملوك ، يشهدون على شهادة ، فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ، ويحتلم هذا ، ثم يشهدون بأنها جائزة)[1] . وإلى هذا الرأى يذهب كثير من العلماء[2] . وعلى كل حال ، فإذا كان هذا الحكيم ، ينطبق على الشهادة ، فمن باب أولى انطباقه على الرواية ، لأنهم كما أشرنا قرنوا الخبر بالشهادة .

وإجمال القول : أن الإسلام شرط جوهرى يجب أن يتوافر فى الراوى ، وعلى وجه الخصوص عند الأداء ، ويستحب ذلك فى التحمل . ولننتقل بعد ذلك إلى شرط ثان .

٢ – **السن** : فى أى سن يصح للراوى أن يتحمل الخبر ؟ وفى أى سن يصح له أن يؤديه ؟ شغلت مسألة سن الراوى ، عند التحمل والأداء بال كثير من علماء الرواية فى القرنين الثانى والثالث ، ويظن أنهم لم يتفقوا على رأى فى ذلك[3] . ويصور لنا هذا الاختلاف أدق تصوير ، وأصحه ، صاحب الكفاية ، فيقول : (وقال قوم الحد فى السماع خمس عشرة سنة ، وقال غيرهم ثلاث عشرة سنة ، وقال جمهور العلماء يصح السماع لمن دون ذلك ..)[4] . ويبدو أن هذا الاختلاف فى سن الراوى عند التحمل ، اختلاف بيئى ، مرده أن كل بيئة علمية كانت تضع حداً للسماع يخالف البيئة الأخرى . قال موسى ابن هارون – القرن الثالث – (أهل البصرة يكتبون لعشر سنين ، وأهل

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٧٦ ط الهند .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) الخطيب البغدادى : الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع مخطوط ورقة ٧١ – ٧٣ .
(٤) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٥٤ ط الهند .

الكوفة لعشرين ، وأهل الشام لثلاثين)[١] . وعلى كل حال فجوهر القضية ، يدور حول هل يجوز للراوى التحمل قبل البلوغ أو بعده ؟ فبعضهم يجيز ذلك قبل البلوغ استناداً إلى أن الناس قبلوا رواية أحداث الصحابة ، دون فرق بين ما تحملوه وقت البلوغ أو بعده[٢] .

يقول صاحب المستصفى (وعلى ذلك درج السلف والخلف من إحضار الصبيان لمجالس الرواية ، ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه فى الصغر)[٣] . وعلى العكس من هذا يشترط بعضهم ، لصحة التحمل البلوغ ، ويبدو أن هذا كان غالباً على السلف من التابعين ، فالخطيب البغدادى يقول : (قل من كان يكتب الحديث ، على ما بلغنا فى عصر التابعين وقريباً منه إلا من جاوز حد البلوغ ، وصار فى عداد من يصلح لمجالسة العلماء ، ومذاكرتهم وسؤالهم)[٤] هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء فإن شرطهم فى السن أقوى وأشد ، لأن الراوى فى هذه المرحلة يمثل دور الأستاذ لا دور الطالب ، وتؤخذ قولته على أنها القول الحق ، ومن ثم كان التشدد والاحتياط فى سنه ، حتى أن أكثرهم اشترطوا لصحة الأداء البلوغ . يقول صاحب الكفاية : (فأما الأداء بالرواية ، فلا يكون صحيحاً يلزمنا العمل به إلا بعد البلوغ ، ويجب أن يكون الراوى وقت الأداء عاقلا مميزاً)[٥] . ويبدو أن صاحب الكفاية ، يعبر بهذا عن رأى علماء القرنين الثانى والثالث ، فقد أورد عدة روايات ، يرجع أكثرها إلى علماء هذه الفترة ، تدل على انهم كانوا يشترطون لصحة الأداء البلوغ ، منها : أن شعبة بن الحجاج – أحد علماء النقد الدينى فى القرن الثانى ، كان يقول :

---

(١) عياض : الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع باب متى يستحب سماع الطالب ، ومتى يصح سماع الصغير . ميكرو فيلم معهد المخطوطات العربية .
(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٣١ – ٣٢. ط الهند .
(٣) الغزالى : المستصفى ص ١٠٠ جـ ١
(٤) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٥٤ ط الهند .
(٥) المرجع السابق ص ٧٦ .

« خذوا العلم من المشتهرين »[1] . ومنها أيضاً ، قول ابن عون أحد علماء النقد الدينى ، فى هذه الفترة : « لا نكتب الحديث ، إلا عمن كان معروفاً عندنا بالطلب »[2] . فهم يشترطون إذن فى المؤدى ، أن يكون مشهوراً بطلب الحديث ، وهذا يحتاج لفترة زمنية ليست بالقصيرة ، وأظنها تتجاوز حد البلوغ بزمن . وعلى كل حال فإن علماء هذه الفترة لم يتفقوا على سن محدد للراوى ، سواء فى التحمل أم الأداء ، وإن اشترطوا فى الأداء البلوغ ، ويظن أنهم راعوا فى هذه القدرة على التمييز والضبط ، فمن توافرت فيه هذه الصفة صح له التحمل حتى ولو كان طفلا ، يقول صاحب المستصفى : (وأما إذا كان طفلا مميزاً عند التحمل بالغاً عند الرواية ، فإنه يقبل لأنه لا خلل فى تحمله ولا فى أدائه)[3] .

وبلغ الأمر ببعضهم ، أن جوز عند الأداء ما يجوز عند التحمل ، أى أجاز لمن تحمل الحديث فى سن ، أن يؤديه فى السن نفسه ، بشرط أن يكون عاقلا مميزاً . سئل أحمد بن حنبل – القرن الثالث – عن سماع الصغير متى يصح فأجاب (إذا عقل ، وسئل عن اسحاق بن اسماعيل ، وقيل له إنهم يذكرون أنه كان صغيراً ، فقال قد يكون صغيراً يضبط ، قيل فالكبير وهو لا يعرف الحديث ، ولا يعقل ؟ قال إذا كتب الحديث فلا بأس أن يرويه[4]) . ولننتقل بعد ذلك إلى شرط ثالث من شروطهم فى الراوى .

٣ – العدالة : يشترط فى الراوى سواء فى التحمل أم الأداء أن يكون عدلا ، ويعرف المتأخرون العدالة ، بأنها صفة تلزم صاحبها المحافظة على أوامر الدين ، ونواهيه والعرف ، والعادات والتقاليد . والعدالة بهذا المفهوم تتصل بدين الراوى وأخلاقه . يقول الغزالى (والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة فى النفس ، تحمل على ملازمة

---

(١) المرجع السابق ص ١٦١ .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) الغزالى : المستصفى جـ ١ ص ٦٢ ط الهند .
(٤) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٦٢ ط الهند .

التقوى والمروءة جميعاً ، حتى تحصل ثقة فى النفوس بصدقه ، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب[1] . ويبدو أن المتقدمين ، والسلف من الصحابة والتابعين ، قد فهموا العدالة هذا الفهم ، الذى عبر عنه المتأخرون ، وإن لم يستعملوا عبارة المتأخرين ، لأنهم لم يكونوا يدققون كثيراً فى المصطلحات ، وإنما كان حسبهم التطبيق العملى والميل فى بعض الأوقات إلى الإشارة الاصطلاحية . ولعل خير ما يصنور لنا هذا الفهم التطبيقى العملى للعدالة عندهم ، قول إبراهيم النخعى أحد التابعين عنهم (كانوا إذا أخذوا عن الرجل نظروا إلى صلاته وإلى هيئته وإلى سمته ..)[2] .

أضف إلى هذا أن مفهوم العدالة ، وإن كان واحداً عند المتقدمين والمتأخرين ، فإن تعريفها تدرج على مر العصور والأزمان ، حتى منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، فهذا الحسين بن على ، يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو من كملت مروءته وظهرت عدالته ، ووجبت أخوته وحرمت غيبته)[3] . وينتقل هذا المفهوم إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم ، ومن بعدهم ، ولكن بتعبير آخر . يقول الزهرى (سمعت سعيد بن المسيب يقول : ليس من شريف ولا عالم ولا ذى سلطان ، إلا وفيه عيب ، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه ، من كان فضله أكثر من نقصه ، وهب فضله لنقصه)[4] .

ثم نحس بعد ذلك بأن مفهوم العدالة بدأ يتحدد إلى حد ما فى أواخر القرن الثانى ، وخاصة عند الشافعى ، إذ يعزى إليه قوله فى هذا الصدد : (لا أعلم أحداً أعطى طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية ، إلا يحيى بن زكريا عليه السلام ، ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل ،

---

(١) الغزالى : المستصفى ص ١٠٠ جـ ١ فى ط السابقة .
(٢) ابن أبى حاتم : الجرح والتعديل جـ ١ ص ٢٧ ط الهند .
(٣) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٧٨ ط الهند .
(٤) المرجع السابق ص ٧٩ .

وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح)[1] . ولكن ما إن يأت القرن الثالث ، حتى يكون هذا المفهوم ، وغيره من المفاهيم قد وضحت للأذهان واتخذت شكلا اصطلاحياً ثابتاً ومحدداً ، فهذا ابن المبارك أحد علماء النقد الدينى فى القرن الثالث ، يسأل عن العدل فيجيب (من كان فيه خمس خصال : يشهد الجماعة ، ولا يشرب هذا الشراب ، ولا تكون فى دينه خربة ، ولا يكذب ولا يكون فى عقله شيء)[2] . والعدالة بهذا المفهوم ، صفة تتصل بدين الراوى وأخلاقه ، فلا يكفى فى الراوى أن يكون مسلماً بالغاً ، وإنما يجب أن يكون متديناً ورعاً ، وليس هذا فحسب ، بل حسن السيرة والخلق . ولننتقل بعد ذلك إلى شرط رابع من شروطهم فى الراوى لصحة التحمل والأداء .

٤ – **الضبط** : لا يشترط هؤلاء العلماء فى الراوى لصحة التحمل والأداء القدرة على التمييز فحسب ، وإنما القدرة على الضبط أيضاً . ومعنى الضبط فى اصطلاحهم : « مراجعة ما حفظه الراوى وفهمه فهماً دقيقاً . سواء أكان مصدره فى ذلك الصدر أم الكتاب »[2] . ويدخل فى الضبط بهذا المفهوم الفطنة والدراية بالمروى . وعلى هذا يفرقون ، بين الصلاح والورع ، وصحة الرواية ، فقد يكون الراوى ورعاً صالحاً تقياً ، ومع هذا لا تجوز روايته ، لأنه يروى عن غفلة أو ليست له دراية وفطنة بالمروى . يقول ربيعه بن عبد الرحمن أستاذ مالك (إن من إخواننا من نرجو بركة دعائه ، ولو شهد عندنا بشهادة ما قبلناها)[3] . ويقول مالك قولته المشهورة التى يحدد فيها من لا يصلحون للرواية ، ويكون من بين هؤلاء ، رجل يكذب فى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو رجل له فضل وصلاح وعبادة لا يعرف ما يحدث به)[4] ، هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء ، فيبدو أن شرطهم فى الضبط كان أقول وأشد منه فى التحمل ، وتحضرنى هنا قولة لأحمد بن حنبل ، تصور لنا

---

(١) المرجع السابق والصحيفة .
(٢) انظر المرجع السابق ص ٧٩ .
(٣) السيوطى : تدريب الراوى تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ص ١٩٧ « المعنى فحسب » .
(٤) المرجع السابق والصحيفة .

هذا الموقف المتشدد من الأداء أدق تصوير وأبرعه . يقول (الحديث شديد سبحان الله ما أشده ، يحتاج إلى ضبط ذهن لا سيما إذا اراد أن يخرج منه إلى غيره)[1] ، ويسأله بعض الحاضرين : ماذا تعنى بقولك يخرج منه إلى غيره ، فيجيب إذا حدث ، ويقول : « إذا لم يحدث مستور فإذا حدث خرج منه إلى غيره » . ويشير إلى نحو من هذا عبد الرحمن بن مهدى ، أحد علماء النقد الدينى فى القرن الثالث ، فيقول (يحرم على الرجل أن يروى حديثاً فى أمر الدين ، حتى يتقنه ، ويحفظه ، كالآية من القرآن وكاسم الرجل)[2] .

وإجمال القول : أن الاسلام ، والقدرة على التمييز ، والعدالة والضبط شروط أربعة ، يشترطها علماء الرواية الإسلامية فى الراوى لصحة التحمل والأداء ، ولهم أيضاً شروط فى المروى ، لصحة التحمل والأداء يحسن بنا أن نلم بها إلماماً سريعاً .

ثانياً : شروطهم فى المروى لصحة التحمل والأداء

١ - فى التحمل :

يشترط العلماء فى المروى عند التحمل ، شروطاً كثيرة لعل من أهمها : أن يكون ذا مصدر شفهى : وحجتهم فى هذا ، كما أشرنا ، وكما سنرى ، أن العلم الإسلامى ، أساسه السماع واللقاء والاتصال المباشر ، بين طالب العلم والعالم ، ولأن الخبر كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع . ومن ثم كرهوا الأخذ عن الصحيفة ، أو الكتاب ، لأنه عرضة للتغيير والتحريف ، والنسخ والإزالة . وكان أكثر القدماء كما أشرنا ، والسلف على وجه الخصوص ، لا يعتدون فى تلقى العلم وأدائه إلا بالمصادر الشفهية . يقول مالك (أدركت بهذا البلد رجالا من بنى المائة ونحوها ، يحدثون الأحاديث لا يؤخذ عنهم ليسوا

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ . ظ .

بأئمة)[1] ، ويسأله ابن وهب ، وغيرهم دونهم فى السن فيجيب : « نعم ويجب أن يكون علمه مأخوذاً عن العلماء لا عن الصحف » . ويذهب إلى نحو من هذا كثير من علماء الرواية ، وخاصة فى القرن الثانى . غير أن الكتابة لما شاعت فى البيئة العلمية أواخر هذا القرن ، أسرع كثير من العلماء فى هذه الفترة يضعون شروطاً للرواية عن الصحيفة أو الكتاب ، ولا بأس من الإشارة هنا إلى أهم هذه الشروط :

١ - الحفظ :

يشترط علماء الرواية للأخذ عن الكتاب ، أو الصحيفة الحفظ . ومعنى ذلك أن يكون الراوى حافظاً ما فى الكتاب أو الصحيفة ، التى يحدث منها ، لأن شرط « العلم » الحفظ ، سواء أكان المصدر فى ذلك شفهياً أم مكتوباً . يقول « هشيم » أستاذ أحمد : (من لم يحفظ الحديث ، فليس من أصحاب الحديث)[2] . ويقول قائل لمالك : (الرجل يخرج كتابه وهو ثقة ، فيقول : هذا سماعى إلا أنه لا يحفظه ، قال : لا يسمع منه) . ومن شروطهم فى الرواية عن الكتاب أيضاً :

٢ - المقابلة وتصحيح الكتاب :

يشترط علماء الرواية لصحة الأخذ والتحمل عن الكتاب معارضته أو مقابلته على أصول من السماع ، ولقد كان السلف من التابعين يتمسكون بهذا الشرط ، ويتشبثون به غاية التشبث ، فهذا عروة بن الزبير - أحد التابعين - يقول لابنه هشام : (كتبت ... ؟ فيجيبه « نعم » ، فيسأله : عرضت فيقول لا ، فيجيبه : لم تكتب)[3] . ولقد بلغ الأمر ببعضهم أن شبه الكتابة ، دون

(١) المرجع السابق ص ٢٧٧ بالهند .

(٢) عياض : الإلماع باب فى التغيير بالكتاب والمقابلة والشكل - ميكروفيلم معهد المخطوطات العربية .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ٣٨ ط الأولى .

معارضة بدخول المرحاض دون استنجاء . يقول يحيى بن كثير – القرن الثالث – (الذى يكتب ولا يعارض مثل الذى يدخل الخلاء ولا يستنجىء)[1] ومن دقيق هذه الشروط أيضاً لصحة الرواية من الكتاب :

٣ – الضبط واحتذاء الأصل :

أى ضبط ما فى الكتاب ، وإزالة ما به من أغلاط ، بمراجعته على أصل صحيح ، حتى يصير فى حالة صالحة للرواية . يقول الشافعى : (إذا رأيت الكتاب فيه إلحاق ، وإصلاح فأشهد له بالصحة)[2] . ويقول حماد بن سلمة لأصحاب الحديث (ويحكم غيروا وقيدوا واضبطوا)[3] . ولقد تمسك بعضهم ، بهذا المطلب ، لدرجة أنه أجاز تغيير اللحن والخطأ فى المروى : يقول الأوزاعى : (لا بأس باصلاح الخطأ واللحن والتحريف فى الحديث)[4] .

وإجمال القول : أن علماء الرواية اشترطوا فى المروى أثناء التحمل ، أن يكون ، ذا مصدر شفهى لا مكتوب ، وأن لا يروى عن مصدر مكتوب ، إلا بشروط منها : أن يكون الراوى حافظاً لما فى الكتاب ، وأن يراجع كتابه على أصول صحيحة من السماع ، وأن يضبط ويصحح ما به من أغلاط . وهذه الشروط تتعلق بالراوى عند التحمل . أما بالنسبة للأداء ، فإن لهم شروطاً أيضاً فى المروى .

ب – شروطهم فى المروى لصحة الأداء

من أهم هذه الشروط :

أن يؤدى المروى بلفظه : يشترط كثير من العلماء فى المروى أن يؤدى بلفظه كما سمع ، وقت التحمل . وحجتهم فى هذا قول النبى صلى الله عليه

(١) المرجع السابق والصحيفة .
(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٢٤١ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٤٣ .
(٤) المرجع والصحيفة .

وسلم : « نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فأدى كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع ... »[1] . وتمسكوا بهذا الشرط ، وتشبثوا به إلى درجة يمكن أن توصف بالتشدد ، ولعل من أهم مظاهر هذا التشدد قولهم :

ا - لا يجوز زيادة حرف على حرف ، أو إبدال كلمة مكان أخرى . ولعل خير من عبر عن هذا الموقف المتشدد أصح تعبير وأدقه ، الأعمش حينما قال : (كان هذا العلم عند أقوام ، كان أحدهم يخر من السماء ، أحب إليه من أن يزيد فيه واواً أو ياء أو الفاً أو دالا ، وأن أحدكم اليوم يحلف على السمكة أنها سمينة وإنها لمهزولة)[2] . وكذا قولهم :

ب - لا يجوز تغيير اللحن فى الحديث : لقد بلغ تشدد بعضهم فى الأداء أن طالبوا الراوى أو يروى الخبر كما سمعه ، بلحونه وأغلاطه ، ومن ثم لم يجيزوا تغيير اللحن أو الخطأ فى المروى ، وحسب الراوى فى رأيهم صدق النقل لا صحته . عن أشعث قال : « كنت أحفظ عن الحسن وابن سيرين والشعبى ، فأما الحسن والشعبى فكانا يأتيان بالمعنى ، وأما ابن سيرين ، فكان يحكى صاحبه حتى يلحن »[3] . ويبدو أن هذه كانت عادة كثير من أعلام النقد الدينى ، يقول أحمد بن شعيب النسائى (لا يعاب اللحن فى الحديث ، وقد كان إسماعيل بن أبى خالد يلحن وسفيان ، ومالك بن أنس وغيرهم من المحدثين)[4] .

وإذا كانت هذه عادة كثير من أعلام النقد الدينى ، فإن بعضهم كانوا على النقيض من ذلك ، يطالبون باصلاح اللحن والخطأ فى المروى « سأل رجل الأعمش أن ابن سيرين ، يسمع الحديث فيه اللحن ، فيحدث به على لحنه .. » ، فأجابه : « إن كان ابن سيرين يلحن ، فإن النبى لم يلحن

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٧٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٨ .
(٣) المرجع السابق ص ١٨٦ .
(٤) المرجع السابق والصحيفة .

فقوموه »[١] . ومما يعزى إلى الأوزاعى قوله (أعربوا الحديث ، فإن القوم كانوا عربا)[٢] . وعلى كل حال فالفريق الذى يتمسك ببقاء اللحن فى المروى ، يحافظ على أمانة النقل وصدقه لا صحته ، أما الفريق الآخر الذى يطالب باصلاح اللحن والخطأ فى المروى ، فإنه يحافظ على صحة الأداء وسلامته ، وكل مصيب فى رأيه ، وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدل على إحساسهم بأهمية المروى وقداسته ، إلى هذه الدرجة التى رأيناها من التشدد فى الأداء ، والتى أشرنا إلى بعض مظاهرها ، ومنها أيضاً قولهم :

جـ - يجب اتباع المحدث على لفظه وإن خالف اللغة الفصيحة :

من مظاهر تشدد القوم فى الأداء وخاصة أولئك الذين اشترطوا أن يؤدى المروى بلفظه مطالبتهم الراوى المحافظة على لهجة الحديث ، ولغته التى سمعها من فم المحدث ، وإن كانت مخالفة للغة الفصيحة . يقول : أبو عبيد القاسم بن سلام لأهل الحديث لغة ولأهل العربية لغة ، ولغة أهل العربية أقيس ولا تجد بداً من اتباع لغة أهل الحديث من أجل السماع)[٣] . والذى يدل على صحة قول « أبى عبيد » هذه الروايات العديدة ، التى وردت عن السلف من الصحابة ، والتابعين والتى تشير إلى أنهم كانوا يقفون من المروى هذا الموقف نجتزىء منها هذا المثال :

عن أبى هريرة : عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا قلت لأخيك يوم الجمعة والامام يخطب أنصت فقد لغيت »[٤] ، يعلق أبو الزناد على هذه الرواية بقوله :« هذه لغة أبى هريرة إنما هو لغوت » . والأمثلة على ذلك كثيرة ولكن حسبنا هذا المثال .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٤ .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ .
(٤) المرجع السابق ص ١٨١ .

وعلى كل حال : فإذا كان بعض العلماء كما رأينا ، يشترطون فى المروى أن يؤدى بلفظه كما تحمله الراوى ويتشددون فى ذلك غاية التشدد ، فلا يجيزون تغيير حرف مكان حرف ، ولا تقديم كلمة على أخرى ، ويبلغ بهم هذا التشدد أقصاه ، فيبقون على لفظ الخبر كما سمع من المحدث ، بأغلاطه ولحونه ، ولهجته التى نطق بها ، وإن كانت مخالفة للغة الفصيحة ، فان بعضاً آخر لم يتمسكوا بهذا كله ومن ثم ، لم يجيزوا الرواية بالمعنى ، واحتجوا على هذا بأخبار ، وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وبفعل السلف ، من الصحابة والتابعين[1] . ولكن من جوز هذه الرخصة لم يترك المسألة دون ضابط ، بل قصر ذلك على العالم الفقية ، الذى مارس النصوص ممارسة طويلة ، أكسبته خبرة ودراية بمعانيها ، وخصائص العربية فى التعبير ، ومن ثم ، فالجاهل بذلك ، ليست هذه الرخصة حقاً له . يقول الغزالى : (نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ ، حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ، ودقائق الألفاظ ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل ، والظاهر والأظهر والعام والأعم ، فقد جوز له الشافعى ومالك وأبو حنيفة ، وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه ..)[2] . ونحن إذن بالنسبة للمروى ، عند الأداء أمام فريقين : فريق ، يتمسك بلفظ المروى ، وفريق ، لا يتمسك بهذا ، ويجيز الرواية بالمعنى ، ولكنه يقصر ذلك على العالم الخبير بمدلولات الألفاظ ، وخصائص العربية فى التعبير . ويصور لنا إختلاف الفريقين صاحب الكفاية فيقول معبراً عن رأى كل منهما (قال كثير من أهل السلف والتحرى فى الحديث لا يجوز الرواية بالمعنى ، بل يجب مثل تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا زيادة ولا حذف وقد ذكر عن بعض السلف ، أنه كان يروى الحديث على المعنى ، إذا علم المعنى وتحققه . وقال جمهور الفقهاء يجوز للعالم بمواقع الخطاب ، ومعانى الألفاظ رواية الحديث على المعنى ، وليس بين أهل العلم خلاف على أن ذلك

(١) محمد بن خلاد الرامهرمزى : المحدث الفاصل بين الراوى والواعى الجزء السابع مصور عن ميكرو فيلم معهد إحياء المخطوطات العربية باب من قال باتباع اللفظ .

(٢) الغزالى : المستصفى ص ١٠٧ جـ ١ .

لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام)[1] .

ومهما يكن من شيء ، فالذى يعنينا من هذا كله ، هو أن اختلاف القوم فى كيفية أداء المروى ، دليل على إحساسهم بقيمة المروى ، وأمانة النقل والأداء ، فالفريق الذى يتمسك باللفظ ، يحافظ كما أشرنا على أمانة النقل ، وصدقه ويتشدد فى هذا المطلب غاية التشدد ، أما الفريق الثانى : الذى يجيز الرواية بالمعنى ، فقد كان أفقه أرحب بكثير من أفق الفريق الأول وكان أصح وأصوب منه رأياً ، لأنه عندما أجاز الرواية بالمعنى ، قصر ذلك على العالم الخبير بمدلولات الألفاظ ، وخصائص العربية فى التعبير ، فكأنه ضمن بذلك الدقة فى النقل ، والأمانة فى الأداء أو بالأحرى ضمن صدق النقل وصحته .

وصفوة القـول :

أن هذه هى شروط القوم لصحة التحمل والأداء ، لاحظنا أنها تدور حول شيئين ، الراوى والمروى ، وهذا لأنه لا تحمل ولا أداء ، بلا راو أو مروى . ومن حسن الحظ أن « الشافعى » الذى يمثل نهاية القرن الثانى ، وبداية القرن الثالث ٢٠٤ هـ ، جمع لنا هذه الشروط كلها تقريباً فى قوله : (ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها : أن يكون من حدث به ثقة فى دينه ، معروفاً بالصدق فى حديثه عاقلا بما يحدث ، عالماً بما يحيل معانى الحديث من اللفظ ، أو أن يكون ممن يؤدى الحديث ، بحروفه كما سمعه ، لا يحدث به على المعنى لأنه إذا حدث على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل معناه ، لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته للحديث ، حافظاً إن حدث من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه ، إذا أشرك أهل الحفظ فى الحديث ، وافق حديثهم ، بريئاً من أن يكون مدلساً يحدث عمن لقى ما لم يسمع منه ويحدث عن النبى صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقاه خلافه ..)[2] .

---

(١) الخطيب : الكفاية ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ط الهند .

(٢) الشافعى : الرسالة ص ٩٩ ط مصطفى محمد .

وعلى كل حال فما دمنا قد عرفنا شروط القوم لصحة التحمل والأداء ، وأشرنا إلى أن « الشافعى » ، قد جمع لنا أكثر هذه الشروط فى عبارته السابقة ، يحسن بنا أن ننتقل بعد ذلك لمناقشة هذه القضية : هل نظر القوم إلى التحمل على أنه مرتبة واحدة ؟ وهل نظروا إلى الأداء هذه النظرة أيضا ؟ .

لم ينظر القوم كما سنرى إلى التحمل ، على أنه مرتبة واحدة ، وكذلك لم ينظروا إلى الأداء هذه النظرة ، وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجات ، وكذا فعلوا بالنسبة للأداء حيث جعلوا لكل مرتبة من مراتب التحمل ما يقابلها عند الأداء .

فما مراتب التحمل ؟ وما مراتب الأداء ، . هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى الفصل الآتى :

الفصل الرابع

مراتب التَحمل والأداء

ذكرنا أن مراحل الرواية ، تنحصر غالب الأمر فى مرحلتين أولاهما : التحمل ، وثانيهما الأداء ، وانتهينا أخيراً إلى أنهم لم ينظروا إلى التحمل على أنه مرحلة واحدة ، أو مرتبة واحدة ، وكذلك لم ينظروا إلى الأداء هذه النظرة ، وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجات ، وكذا فعلوا بالنسبة للأداء حيث جعلوا لكل مَرتبة منْ مراتب التحمل ، ما يقابلها عند الأداء . والذى أدى بهم إلى هذا أنهم طالبوا الراوى أثناء الأداء ، أن يبين لهم كيف تحمل الخبر ، وكيف نقل إليه ، هل سماعاً ؟ أو قراءة ؟ أو إجازة ؟ . سأل سائل مالك بن أنس – القرن الثانى – ، عن أصح السماع ، فقال : (قراءاتك على العالم ، أو قال على المحدث ، ثم قراءة المحدث عليك ، ثم أن يدفع إليك كتابه فيقول أرو هذا عنى)[1] . ويعزى إلى يحيى بن سعيد القطان – القرن الثانى – قوله : (ينبغى للرجل أن يحدث الرجل كما سمع فإن سمع ، يقول : حدثنا ، وإن عرض ، يقول : عرضت ، وإن كان إجازة ، يقول أجاز لى)[2] . ويبدو أن طرق تلقى العلم وأدائه ، عند علماء الرواية ، وعلى وجه الخصوص فى القرن الثانى الهجرى ، لم تكن تخرج عن هذه الطرق الثلاث أى ، السماع ، والقراءة ، والأجازة ، كما تشير هذه النقول وغيرها ، وهذا بالرغم من إضافة بعضهم إلى هذه الطرق المناولة والوجادة[3] . ويظن أن هاتين الطريقتين من طرق التلقى ، لم تعرفا إلا فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث[4]، أى حينما طغت الكتابة وانتشرت ، وأصبحت وسيلة ضرورية من وسائل حفظ العلم واداته ، ومن ثم

---

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٢٧٥ – ٢٧٦ ط الهند .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٨ – ٣٠٠ .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

(٤) أ) ابن الصلاح مقدمته فى علوم الحديث ٧٩ – ٨٦ ط الهند .

ب) تدريب الراوى للسيوطى ٢٦٨ و ٢٨٢ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف .

استقر الرأى أخيراً فى القرن الثالث على هذه الطرق الخمس ، واعتبر القوم مراتب التحمل والأداء خمساً لاغير . ولكن بعض المتأخرين فرعوا على هذه الأصول الخمسة وأضافوا اليها طرقاً ومراتب أخرى كالاعلام والمكاتبة والوصية ، وأنكر بعضهم ذلك واعتبر المكاتبة نوعاً من الإجازة[1] ، ولم يعترف بعضهم بالاعلام كطريقة صحيحة لتلقى العلم ، وأدائه وكذا الوصية[2] . ومن ثم يرجح لدينا أن مراتب التحمل والأداء خمس لا غير ، وخاصة عند هؤلاء المتقدمين – فى القرون الثلاثة الأولى – ، أو إذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا ، كانت هذه المراتب الخمس بمثابة الأصول المتفق عليها فى هذه الفترة ، وقد لوحظ هذا عند بعض المتأخرين ، كالخطيب البغدادى والغزالى . يقول الغزالى عن مستند الراوى : (ومستنده إما قراءة الشيخ عليه ، أو قراءته على الشيخ أو إجازته أو مناولته ، أو رؤيته بخط فى كتاب فهى خمس مراتب)[3]. فمراتب التحمل عند المتقدمين هى : السماع ، والقراءة ، والإجازة ، المناولة والوجادة ، ويقولون إن مراتب الأداء التى تقابلها خمس أيضاً ، وهى سمعت ، حدثنى ، أخبرنى[4] قال... الخ . لأن الأداء ليس إلا الصيغة التعبيرية ، التى يعبر بها الراوى عن كيفية سماعه للخبر . أضف إلى هذا أن كل مرتبة من مراتب التحمل ، تقابلها كما أشرنا مرتبة من مراتب الأداء[5]. ومادام الأمر كذلك ، فلا بأس من أن نتناول كل مرتبة من هذه المراتب على حدة تناولا عابراً ، مراعين فى ذلك البدء بالأقوى فالأقوى ، حسب ترتيب أكثر العلماء المتقدمين ولنبدأ بأولاها :

أولا – السماع :

نقصد بالسماع هنا ، أن يحدث المحدث الراوى بحديث ، أو خبر سواء

(١) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٨٤ ط .
(٢) السيوطى : تدريب الراوى ص ٢٧٧ ط السابقة .
(٣) الغزالى : المستصفى فى علم الأصول ص ١٠٥ جـ ١ ط السابقة .
(٤) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٢٨٤ – ٢٨٥ ط الهند .
(٥) السيوطى : تدريب الراوى ص ٢٣٩ ط السابقة .

أكان ذلك الحديث شفاها من الصدر ، أم قراءة من كتاب . والمهم فى هذه المرحلة أن الراوى سامع قابل ، والمتحدث متكلم فاعل . ويرى أكثر العلماء أن السماع أول مراتب التحمل ، وهو مقدم على القراءة عند معظمهم[١] .

وربما يرجع هذا كما يبدو لى ، إلى أن الراوى فى هذه الحالة يستطيع لقاء من روى عنه لقاء مباشراً ، وليس هذا فحسب بل تتاح له الفرصة أن يرى ويسمع لأن الخبر كما أشرنا ، كالشهادة لا يثبت إلا عن رؤية أو سماع والراوى شاهد ، وإذا تحققت شهادته عن طريق مصدرين كل أفضل وأقوى ، وهنا شهادته تأتى من مصدرين ، السمع ، والبصر ، هذا بالنسبة للتحمل . أما بالنسبة للأداء ، فنجدهم يختلفون فى الصيغة التعبيرية ، التى يستعملها الراوى هنا للإشارة إلى أنه تحمل الخبر سماعاً فيجيز بعضهم أن يستعمل الراوى هنا ، سمعت ، أو حدثنى ، أو أخبرنى[٢] ، غير أن بعضهم لا يجيز فى هذه الحالة إلا سمعت ، ويروى أنها أرفع مراتب الأداء . يقول سفيان الثورى أحد أعلام النقد الدينى فى القرن الثانى ، (كان لفظ الزهرى إذا حدثنا عن أنس سمعت)[٣] . ولا يجيز هذا الفريق استعمال حدثنى هنا بدلا من سمعت ، لأن بعض العلماء كان يقول : فيما أجيز له حدثنى[٤] ، وعلى حد تعبير يحى القطان — أحد علماء النقد الدينى فى القرن الثانى « ليست حدثنا بنص فى أن قائلها سمع »[٥] ، وعلى العكس من ذلك ، كان يفضل بعضهم استعمال حدثنى هنا عن سمعت ، وقد يستعمل حدثنى ولا يستعمل سمعت ، ويحتج على هذا بأن حدثنى أدق من سمعت ، لأنه ليس فى سمعت دلالة على ، أن المحدث رواه الخبر وخاطبه به[٦] . وحسماً لهذا الخلاف ، يفضل بعضهم أن يستعمل الراوى ،

(١) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٦٥ ط الهند .
(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٨٤ — ٢٨٥ ط الهند .
(٣) المرجع السابق ص ٢٨٤ .
(٤) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٦٣ ط السابقة .
(٥) السيوطى : تدريب الراوى ص ٢٤٠ ط السابقة .
(٦) المرجع السابق ص ٢٤١ .

الصيغتين معا سمعت وحدثني[1] ، حيث إن سمعت بمفردها قد لا تفيد المخاطبة ، وكذا حدثني بمفردها ، قد لا تفيد السماع . وعلى كل حال : يجب على الراوي أن يستعمل عبارة يفهم منها أنه سمع الخبر من فم المحدث مباشرة ، وأنه خاطبه به . هذا بالنسبة للسماع وهو المرتبة الأولى ، أما بالنسبة للمرتبة الثانية أي :

ثانيا - القراءة أو العرض :

فالمقصود بها .. « قراءة الطالب على أستاذه ما حفظه من كتابه ، أو صدره ، ويسميها بعضهم عرضاً ، لأن الطالب يعرض فيها على أستاذه ما حفظه[2] . ويختلفون في أيهما : أولى بالتقديم ، القراءة أم السماع ، ويرى أكثرهم كما أشرنا أن السماع أعلى من القراءة ، ويرى بعضهم العكس ، ويسوي آخرون بين القراءة والسماع . يقول ابن الصلاح (واختلفوا في أنها مثل السماع ، أي القراءة من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه ، فنقل عن أبي حنيفة ، وابن أبي ذئب وغيرهما ، ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه ، وروى ذلك مالك أيضاً ، وروى عن مالك وغيره أنهما سواء ، وقيل إن التسوية بينهما ، مذهب علماء الحجاز والكوفة ، ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ، ومذهب البخاري وغيرهم . والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ ، والحكم بأن القراءة عليه مرتبة ثانية ، وقيل إن هذا مذهب جمهور أهل المشرق)[3] . والحقيقة أن هذا النص ، يكشف لنا عن أمر هام ، لعله جوهر هذا الاختلاف ومبعثه ، ذلك أن هذا الاختلاف بيئي ، مرده غالب الأمر ، طبيعة تباين مناهج البيئات العلمية الإسلامية آنذاك في التلقي والأداء . فهناك بيئة يفضل أكثر علمائها تلقي العلم شفاهاً ، من فم الأستاذ ، أو من كتاب يقرأه على الطالب ، وهناك بيئة على العكس من ذلك ، يفضل أكثر علمائها في تلقي العلم أن يكتب الطالب مرويات أستاذه ، ثم يلقيها

(١) ابن حجر : شرح النخبة ص ٥٦ ط الثانية .
(٢) السيوطي : تدريب الراوي ص ٢٤٢ ط السابقة .
(٣) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٦٥ ط الهند .

عليه ليصححها له(١) . والبيئة الأولى استطاعت بهذا المنهج ، الذى سلكته فى التلقى أن تخرج علماء ، يعتمدون على الحافظة وحدها فى تلقى العلم وأدائه ، ومن ثم فقد يشتهرون بالحفظ ، وقد لا يعرف أكثرهم الكتابة . أما البيئة الثانية فقد استطاعت على العكس من الأولى ، أن تخرج علماء يعتمدون على الكتابة لا على الحفظ . ومهما يكن من شىء ، فالبيئة الأولى ، هى بيئة المشرق ، وهى التى تقدم السماع على القراءة ، ويظن أن المقصود بالمشرق ، كما يفهم من النص البصرة وبغداد وخراسان . والبيئة الثانية هى بيئة المغرب ، وهى التى يقدم أكثر علمائها القراءة على السماع ويظن أن المقصود بالمغرب هنا الكوفة والحجاز ، وما يتبعها من أمصار إسلامية أخرى كمصر والشام : وعلى كل حال ، فالذين يقدمون السماع على القراءة ، يحتجون فى ذلك بأن المحدث ، يجب أن يكون فى يقظة وتنبه أثناء إلقائه للخبر ، وضماناً لهذا يشترط أن يكون هو الفاعل لا القابل ، لأنه لو حدث العكس ، وكان هو السامع القابل لا الفاعل فربما سها أو غفل عن القارىء ، أو أصابته سنة من نوم . يقول أحد تلامذة مالك (... لا أعد القراءة شيئاً ، بعدما رأيت مالكاً يقرأ عليه وهو ينعس)(٢) . أما الذين يقدمون القراءة على السماع ، فحجتهم فى هذا ، إتاحة الفرصة للأستاذ ، لكى يصحح للطالب أثناء القراءة ما يقع فيه من أخطاء ، ويرون أنه لو حدث العكس ، وقرأ الأستاذ ، وغفل ثم أخطأ ، فلن يجد فى المجلس من يصحح له اخطاءه ، لأنه أعلى من فى المجلس ثقافة وعلماً . يقول صاحب الكفاية : (والعلة التى احتج بها من اختار القراءة على السماع من لفظه ظاهرة ، لأن الراوى ربما سها أو غلط ، فيما يقرؤه بنفسه ، فلا يرد عليه السامع إما لأنه ليس من أهل المعرفة بذلك الشأن ، أو لأن الغلط صادف موضوع اختلاف بين أهل العلم فيه ، فيتوهم ذلك الغلط مذهبه ، فيحمله عنده على وجه الصواب ، أو لهيبه الراوى وجلاله فيكون ذلك مانعاً من الرد

(١) أمين الخولى - مالك بن أنس ترجمة محررة ص ٥٧ جـ ١ ط دار الكتب الحديثة « انظر نفس فحسب » .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٧٥ - ١٧٦ ط الهدى .

علمه ، وأما إذا قرىء على المحدث ، وهو حاضر الذهن فمضى فى القراءة غلط ، فإنه يرده بنفسه ، أو يرده على القارىء بعض الحاضرين من أهل العلم)[1] ثم يذكر عدة روايات يرجع أكثرها إلى علماء القرنين الثانى والثالث الهجريين تؤيد هذا الرأى وتؤكده .

أما الذين قالوا بالتسوية بينهما ، فهم بعض علماء الحجاز والكوفة أى بيئة المغرب ، ويبدو أنهم استندوا فى هذا على فعل السلف من الصحابة والتابعين ، كعلى وابن عباس وعروة وابن شهاب ..[2] . فهؤلاء وغيرهم كثير فى عصرهم ، كانوا لا يفرقون بين العرض والسماع.وربما يرجع هذا كما أشرنا وكما سنرى ، إلى أن الرواية فى عصرهم أى عصر الصحابة والتابعين ، لم تكن قد اتخذت شكلا علمياً ثابتاً ومحدداً إذ أن أكثر علماء هذه الفترة كما أشرنا كانوا لا يميلون إلى التقنين والتقعيد والتدقيق فى المصطلحات ، وإنما كان حسبهم الممارسة الفعلية والتطبيق العلمى . هذا بالنسبة للتحمل ، أما بالنسبة للأداء ، فنجدهم يختلفون أيضاً فى ذلك ، فبعضهم لا يجيز هنا استعمال سمعت ولا حدثنا ولا أخبرنا إذ يقصرون استعمال هذه الألفاظ على السماع فحسب[3] ، ويفضلون استعمال قرأت على فلان يقول عثمان بن أبى شيبة – أحد علماء القرن الثالث – (كان ابن مبارك صدوقاً يقول ، قرأت على ابن جريج يبينه ، لا يقول أخبرنا)[4] . وعلى العكس من هذا ، كان يجيز بعضهم ، استعمال أخبرنا أو أخبرنى فى العرض ، ولعل خير من عبر عن هذا أصح تعبير وأدقه ، يحيى بن سعيد القطان – القرن الثانى – ، حينما قال : (كان ابن جريج صدوقاً إذا قال حدثنى ، فهو سماع ، وإذا قال أخبرنا أو أخبرنى ، فهو قراءة ، وإذا قال : قال ، فهو شبه الريح)[5] . وإذا كان بعضهم كما رأينا ، استحب فى العرض استعمال « أخبرنى » أو « أخبرنا » ، ولم يجز استعمال « حدثنا » أو

(١) المرجع السابق ص ٢٧٧ .
(٢) المرجع السابق ٢٦١ – ٢٦٥ ط الهند .
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٨ .
(٤) المرجع السابق والصحيفة .
(٥) المرجع السابق والصحيفة .

« حدثنى » ، إذ قصر على ذلك السماع[1] ، فإن بعضاً آخر كان على العكس من ذلك ، يستعمل التحديث والاخبار هنا بمعنى واحد[2] ، ويبدو أن هذا كان فى القرن الثانى ، وعلى وجه الخصوص فى النصف الأول منه . يقول ابن عبد البر : (اختلف أهل العلم فى الرجل يقرأ على العالم ، ويقر له به كيف يقول ، فيه أخبرنا أو حدثنا . فقالت طائفة منهم لا فرق بين أخبرنا وحدثنا ، وممن قال ذلك مالك وأبو حنيفه وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ...)[3] .

من هذا يتضح لنا أن التفرقة بين « التحديث » و « الإخبار » لم تكن شائعة بين علماء القرن الثانى ، وعلى وجه الخصوص فى النصف الأول منه ، فأكثر علماء هذه الفترة كانوا ، يستعملون « حدثنا » و « أخبرنا » بمعنى واحد مراعين فى ذلك تقاربهما لغوياً . فالزهرى ١٢٠ هـ مثلا « كان لا يرى بأساً أن يقرأ الكتب على المحدث ، فإذا أقر بها قال حدثنى فلان عن فلان بكذا وكذا ...)[4] ، ويؤكد هذه الحقيقة أبو عاصم النبيل ٢١٢ هـ فيقول (سألت مالكاً وابن جريج وسفيان الثورى وأبا حنيفة ، عن الرجل يقرأ على الرجل الحديث ، فيقول فيه حدثنا فلان ، فقالوا نعم .. ، قال أبو عاصم : هذان حجازيان ، وهذان عراقيان)[5] . فإذا كان أهل الحجاز والعراق ، حتى هذه الفترة — القرن الثانى ، لا يفرقون بين التحديث والإخبار ، ويرون أنهما بمعنى ، فألا يمكن أن نرد هذا إلى ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن هذه الألفاظ لم تكن قد اتخذت دلالات اصطلاحية ثابتة ومحددة بعد ، ومن ثم استعملت بمعناها اللغوى . ولكن ما إن يشارف هذا القرن على الانتهاء ، حتى نسمع عن ابن وهب أحد الرواة عن مالك ، وكيف نقل تفرقة المشارقة هذه بين التحديث والإخبار — كما أشرنا فى التمهيد ، ثم نلحظ بعد ذلك ظهور هذه

(١) المرجع السابق والصحيفة .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ٣١٢ .
(٤) الخطيب : الكفاية ص ٣٠٥ — ٣٠٦ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٠٧ .

التفرقة الاصطلاحية بشكل واضح ومحدد فى القرن الثالث ، وخاصة عند مسلم بن الحجاج ، حيث قصر التحديث على ما سمع من لفظ المحدث والإخبار على ما لم يسمع منه ، فهو أقل درجة من التحديث ، والإخبار بهذا المفهوم لا يصح إلا فى العرض ، أما التحديث فلا يصح إلا فى السماع . وعلى كل حال ، فالذين تمسكوا بهذه التفرقة بعد ذلك ، هم أهل المشرق ، ومن تبعهم ، أما أهل المغرب فلم يلقوا بالا إلى ذلك . يقول شارح النخبة (وتخصيص التحديث بما سمع من لفظ الشيخ ، وهو الشائع بين أهل الحديث اصطلاحاً ولا فرق بين التحديث والإخبار ، من حيث اللغة لكن لما تقرر الإصطلاح صار ذلك حقيقة عرفية فتقدم على الحقيقة اللغوية ، مع أن هذا الإصطلاح إنما شاع عند المشارقة ، ومن تبعهم ، أما المغاربة فلم يستعملوا هذا الإصطلاح بل الإخبار ، والتحديث عندهم بمعنى واحد)[1] .

من هذا كله يتضح لنا ، أنهم وإن اختلفوا فى تقديم السماع على العرض ، فإن رأى الأكثرية أنه أول مراتب التحمل ، ويليه بعد ذلك العرض ثم الاجازة .

ثالثاً – الاجازة :

يقول ابن فارس « الاجازة مأخوذة من جواز الماء الذى تسقاه الماشية والحرث يقال استجزته فأجازنى إذا اسقاك ماء لماشيتك وأرضك كذا طالب العلم يستجيز العالم علمه فيجيزه »[2] .

هذا أبسط التعاريف اللغوية للاجازة ، ولكن هذه اللفظة حينما دخلت بيئة العلم الإسلامى أصبحت تعنى : « إذناً من الاستاذ لتلميذه أن يروى عنه مروياته أو مسموعاته ، أو بعضاً منها »[3] . ويبدو أن أكثر علماء الرواية حتى القرن الثالث ، كانوا لا يعرفون من الاجازة إلا هذا النوع ، أما

(١) ابن حجر ، شرح النخبة ص ٧٥ ط الثانية .

(٢) نقلا عن السيوطى فى التدريب ص ٢٦٦ – ٢٦٧ .

(٣) الخطيب : الكفاية ص ٣١٢ ط الهند .

المتأخرون ، فقد توسعوا فى التطبيق ، وذكروا أنواعاً كثيرة للإجازة ، أوصلها ابن الصلاح إلى سبعة أنواع[1] . ولكن أكثرهم كانوا يرفضون العمل بهذه الأنواع المختلفة للاجازة ، ولم يتفقوا إلا على النوع الأول منها ذلك الذى كان معروفاً عند المتقدمين ، فى القرون الثلاثة الأولى . ولكنْ هل اتفق هؤلاء العلماء على العمل بالاجازة بهذا المفهوم البسيط ؟ أو أنهم اختلفوا فى ذلك ؟ فى الحقيقة أنهم لم يتفقوا على العمل بالاجازة بهذا المفهوم البسيط ، ولقد رفض بعضهم العمل بها ، كشعبة وابراهيم الحربى ، وعطاء وأبى زرعة وغيرهم[2] على اعتبار أن أساس العلم السماع ، واللقاء والاتصال المباشر ، بين العالم وطالب العلم .

ولهذا نجد بعض علماء هذه الفترة ، كشعبة مثلا يحس بهذا الإحساس المشفق على ضياع الوسيلة الأولى لتحصيل العلم ، وهى الرحلة إذا ما صح العمل بالاجازة فيقول : « لو صحت الإجازة بطلت الرحلة »[3] . ويسأل أبو زرعة الرازى القرن الثالث – عنها ، فيقول ما رأيت أحداً يفعله ، فإن تساهلنا فى هذا يذهب العلم ، ولم يكن للطلب معنى)[4] . وعلى العكس من هذا قبل بعضهم العمل بها ، وخاصة بعض التابعين وأتباعهم[5] . ويصور لنا ابن عبد البر ، اختلاف المتقدمين فى العمل بالاجازة أصح تصوير وأبرعه ، فيقول : (واختلف العلماء فى الإجازة فأجازها قوم ، وكرهها آخرون ... وذكر ابن عبد الحكم عن ابن وهب وابن القاسم عن مالك أنه سئل عن الرجل يقول له العالم هذا كتابى فاحمله عنى ، وحدث بما فيه عنى ، قال لا أرى هذا يجوز ، ولا يعجبنى لأن هؤلاء يريدون الحمل الكثير بالإقامة اليسيرة ، فلا يعجبنى ذلك)[6] . وإذا كان مالك وبعض العلماء قد كرهوا العمل بالاجازة

(١) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٧٢ – ٧٦ ط الهند .

(٢) الخطيب : الكفاية ص ٣١٥ – ٣١٦ ط الهند .

(٣) المرجع السابق ص ٣١٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٣١٢ .

(٥) المرجع السابق ص٣١٢

(٦) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ٢١٦ .

فليس معنى هذا ، أنهم رفضوا العمل بها ، بدليل أن بعضهم كمالك نفسه رخص فى العمل بها ولكنه قيد ذلك بشروط فى المجيز والمستجيز . يقول صاحب الكفاية (وكان مالك يشترط فى الاجازة ، أن يكون فرع الطالب معارضاً بأصل الراوى ، حتى كأنه هو ، وأن يكون المجيز عالماً بما يجيز به ، معروفاً بذلك ثقة فى دينه وروايته ، وأن يكون المستجيز من أهل العلم وعليه سمته ، حتى لا يوضع العلم إلا عند أهله)[1] .

وعلى كل حال ، فما دام بعضهم قد قبل العمل بالإجازة ، سواء بشروط أم بدون شروط ، فما هى الصيغة التعبيرية ، التى يجب أن يستعملها الراوى للتعبير عنها وقت الأداء ؟ يجوز بعض العلماء استعمال حدثنا وأخبرنا فى الإجازة ، ويبدو أن هذا مذهب الزهرى وتلميذه مالك[2] ، ويجوز بعضهم استعمال أنبأنا ، ويبدو أن هذا مذهب الأوزاعى وشعبة . غير أنه ورد عن الأوزاعى أنه خصص الاجازة ، بقوله ، « خبرنا » - بالتشديد - ، والقراءة بقوله ، أخبرنا ، وحدث هذا ، عندما سأله سائل : كتبت عنك حديثاً ، فماذا أقول فيه ، فأجابه : (ما قرأته عليك وحدك فقل فيه حدثنى ، وما قرأته على جماعة أنت فيهم ، فقل فيه حدثنا ، وما قرأته عليك وحدك فقل فيه أخبرنى ، وما قرىء على جماعة أنت فيهم فقل فيه خبرنا ، وما أجزت لك وحدك فقل فيه خبرنى ، وما أجزت لجماعة أنت فيهم فقل فيه خبرنا ..)[3] . وعلى أى حال ، فمهما اختلف القوم فى التعبير عن الإجازة وقت الأداء ، فهم متفقون ، وخاصة أولئك الذين قبلوا العمل بها ، على أنها ثالث مراتب التحمل والأداء ، أما رابع هذه المراتب فهى :

---

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٣١٧ ط الهند .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣٢ .

رابعاً – المناولة :

وصورتها أن يناول الأستاذ تلميذه كتاباً مثلا ، أو صحيفة ويقول له : ناولتك هذه الصحيفة فاروها عنى ، أو خذها وانسخ ما بها ثم ردها إلى[1] . ومن ثم يعتبرها بعض العلماء ضرباً من ضروب الإجازة ، ويعتبرها بعضهم أصلا قائماً بذاته . وسواء اعتبرت أصلا قائماً بذاته ، أم ضرباً من ضروب الإجازة ، فلقد استحبها كثير من العلماء فى القرنين الثانى والثالث كابن شهاب ، وربيعة الرأى ، ويحيى بن سعيد الأنصارى ، ومالك .. الخ . واعتبروها محل السماع ، بينما اعتبرها بعضهم عرضاً[2] . وسواء اعتبرت محل السماع ، أم عرضاً ، فأكثرهم متفقون على العمل بها كما أشرنا ، وخاصة أكثر السلف من التابعين . قال : « عبيد الله بن عمر دفع إلى ابن شهاب صحيفة فقال انسخ ما فيها ، وحدث به عنى ، فقلت : أيجوز ذلك ؟ قال : نعم ألم تر الرجل يشهد على الوصية ، ولا يفتحها فيجوز ذلك ويؤخذ به »[3] . ويحتج بعضهم فى العمل بها ، بفعل ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا . يقول البخارى فى كتاب العلم (واحتج بعض أهل الحجاز فى المناولة بحديث النبى صلى الله عليه وسلم ، حيث كتب لأمير السرية كتاباً ، وقال له : لا تقرؤه حتى تبلغ مكان كذا وكذا ، فبلغ ذلك المكان فقرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه وسلم)[4] .

وهذا بالنسبة لتعريف المناولة ، وصحة العمل بها . أما بالنسبة للعبارة عنها أثناء الأداء ، فنلحظ إختلافهم أيضاً فى ذلك ، فمنهم من يجيز هنا استعمال « قال » ، و « عن » ، ومنهم من يجيز استعمال تعابير أخرى . قال (عمرو ابن مسلمه – القرن الثانى – « قلت للأوزاعى فى المناولة أقول فيها حدثنا ؟

---

(١) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٧٩ ط الهند .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) الخطيب : الكفاية ص ٣٢٦ ٣٢٧ ط الهند .

(٤) ابن حجر : فتح البارى – شرح على صحيح البخارى كتاب العلم جـ ١ ص ١٢٠ .

قال إن كنت قد حدثتك فقل ، فقلت أقول فيها أخبرنا ، فقال لا ، فقلت : فكيف أقول . قال : قل . قال أبو عمرو وعن أبى عمرو)[1] . غير أنه كان للسلف تعبير دقيق عن المناولة ، لسنا نشك فى أن بعض المتأخرين ، نقله عنهم . يقول صاحب الكفاية « وقد كان غير واحد من السلف ، يقول فى المناولة أعطانى فلان ، أو دفع إلى كتابه ، وشبيهاً بهذا القول وهذا الذى نستحسنه)[2] .

وصفوة القول وإجماله : أن الأصل فى الإجازة والمناولة ، كما يبدو لى هو أن يتلفظ الراوى بعبارة تشعرنا أنه سمع الخبر إجازة أو مناولة ، وعلى هذا يجوز أن يستعمل أخبرنا ، أو أخبرنى ، ولكن يقيدها بقوله ، إجازة أو مناولة ، والأدق من هذا كله أن يقول ، كبعض السلف ، أجاز لى أو ناولنى ، أما آخر مراتب تلقى العلم عندهم فهى :

خامساً – الوجادة :

وهى « مصدر من الفعل وجد مولد غير مسموع ، يقال هذا لمن أخذ علمه من الصحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة »[3] . ومثال ذلك أن يقع الطالب على كتاب بخط مؤلفه ، فيرويه عنه لكنه لم يلقه ، ولم يسمع منه أو لقيه ، لكنه لم يسمع منه ذلك ، ولذا وجب أن يقول عند الأداء : وجدت بخط فلان كذا ، وهذه كما أشرنا أضعف مراتب تلقى العلم عند أصحاب العلم الإسلامى . أضيف إلى هذا أن كثيراً من السلف اختلفوا فى قبول الرواية عنها ، فمنهم من أجاز ذلك ، ومنهم من كرهه : (عن ابن عمر : أنه وجد فى قائم سيف عمر بن الخطاب صحيفة فيها دون خمس من الابل صدقة)[4] ، وقيل الحسن البصرى – تابعى – (يا أبا سعيد عمن هذه الأحاديث التى تحدثنا ،

---

(١) الخطيب : الكفاية ص ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) الخطيب : الكفاية ص ٣٣٠ ط الهند .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

قال صحيفة وجدناها)[1]. ويبدو أن الذين قبلوا الرواية بالوجادة من السلف ، اشترطوا لذلك شروطاً ، مؤداها : أن يكون الراوى ثقة أمينا فى نقله حافظاً لما فى الصحيفة أو الكتاب . قال عمر بن الخطاب (إذا وجد أحدكم كتاباً فيه علم ، لم يسمعه عن عالم ، فليدع باناء وماء فلينقعه فيه - حتى يختلط سواده مع بياضه ..)[2] . وهذا ابن عون - القرن الثانى - يقول : (قلت لابن سيرين ما تقول فى رجل يجد الكتاب ، يقرأه أو ينظر فيه ؟ : قال لا حتى يسمعه من ثقة ..)[3] .

وصفوة القول :

أن كثيراً من السلف ضعفوا الرواية بالوجادة ، واشترطوا لذلك شروطاً غاية فى الدقة والصرامة مؤداها - كما ذكرنا - أن يكون الراوى ثقة حافظاً لما فى الكتاب أميناً فى نقله . وهذا التشدد فى الرواية عن الكتب وجادة ، مبعثه إحساس السلف بأن الكتاب ، عرضة للتحريف والتغيير والإزالة ، وأن الكاتب أو الناسخ ، عرضة للخطأ أثناء عملية النسخ أو الكتابة ، ومن ثم يعدون الوجادة آخر مرتبة من مراتب تلقى العلم وأدائه ، بينما هى فى عصرنا الحاضر أولى مراتب التلقى والأداء . وهذا لأننا نبدأ فى التلقى من الخبر المكتوب ، أو من الوثيقة . ويذكرنا هذا بموقف أصحاب النقد التاريخى فى العصر الحديث من الوجادة ، وتوثيقهم لها ، واعتبارهم إياها الطريقة المثلى فى تلقى العلم وأدائه ، واتهامهم النقل الشفهى بالتحريف ، على العكس من سلفنا وقدمائنا . ولكن إنصافاً للتاريخ ووفاء لأمانة البحث العلمى وموضوعيته . نقول : إن للمحدثين العذر فى مسلكهم هذا ، وللقدماء العذر أيضاً ، لأن القدماء كانوا قريبى عهد بمصادر العلم الأولى ، وقد استطاعوا أن يلتقطوا العلم من أفواه الرجال مباشرة ، أما فى العصر الحديث فمن الصعوبة بمكان تحقيق ذلك ، فلقد تعاقبت الأعصر والأزمان وباعدت بنا عن مصادر العلم الأولى ،

(١) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٨٦ ط الهند .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٢ .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

ومن ثم أصبحت الرواية الشفهية أمراً متعذراً ، وهذا ما فطن اليه ، ابن الصلاح حيث لاحظ أن الوجادة هي الطريقة الغالبة في التلقي على المتأخرين ، لتعذر الرواية الشفهية يقول : (لو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه ، فإنه لو توقف العمل فيها – أى الأعصر المتأخرة – لا نسد باب العمل بالمنقول لتعذر شرط الرواية فيها)[1] . ولكن يحمد لقدمائنا أنهم بمسلكهم هذا في التلقى والأداء ، استطاعوا أن يحفظوا لنا تراثنا العلمى ويسجلوه بأمانة ، ودقة فور صدوره من أفواه الرجال مباشرة ، فظل حياً نابضاً حتى يومنا هذا .

أظننا بعد هذا العرض الواضح لرواية الخبر ، نشأة وتاريخاً وتطوراً ، وبعد هذه الإلمامة بمصادرها ومراحلها ، نستطيع على ضوء ذلك ، أن نتمثل منهج القوم في رواية الخبر ، ولن يزداد هذا التمثل وضوحاً إلا إذا عرفنا السمات العامة لهذا المنهج وأصوله وقواعده .

فما سمات منهج القوم في رواية الخبر ؟ وما أصوله العامة وقواعده ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل القادم .

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ٧٨ ط الهند (بتصرف) .

الفصل الخامس

المنهج الإسلامى فى رواية الخبر

سماته وأصوله

١ – سماته العامة :

ذكرنا أن المسلمين ، اشترطوا فى الراوى أن يكون شاهد عيان للواقعة أو الحادثة ، وكذا مصدر الخبر ، وكلما كان الراوى شاهد عيان ، كلما كان أميل للتصديق من غيره . ومرد هذا كما ذكرنا ، أنهم قرنوا الخبر بالشهادة ، والشهادة لا تثبت إلا عن رؤية أو سماع ، والخبر لا يثبت كذلك إلا عن رؤية أو سماع ، والرؤية هنا ليست رؤية سطحية عابرة ، وإنما رؤية حسية مباشرة ، وهذا يفسر لنا سر اشتراطهم فى أن يكون الراوى قريباً من مصدر الخبر ، حتى يستطيع أن ينقل ما سمعه ورآه نقلا أميناً بلا زيادة ولا نقصان . وهذه الرؤية الحسية المباشرة ، ليست إلا ملاحظة فى عرف علماء مناهج البحث العلمى فى العصر الحديث ، فهم يعرفون الملاحظة بأنها رؤية أو « مشاهدة دقيقة لظاهرة ما ، مع الاستعانة بأساليب البحث والدراسة التى تتلاءم مع طبيعة هذه الظاهرة »[١] .

وكل بحث علمى يبدأ بالملاحظة ، وهى بهذا المفهوم الذى أشرنا اليه ، ليست إلا ادراكاً حسياً لظاهرة أو حادثة ما ، وليس إسرافاً فى القول ولا شططاً فى التعبير ، قولنا إن كل العلوم أساسها الخبرة الحسية . فعلى حد تعبير بعض الفلاسفة المعاصرين « ليست العلوم إلا محاولات يراد بها تنسيق ما يقع لنا فى خبرتنا الحسية ، وسواء وقعت الخبرة الحسية للباحث نفسه أثناء ملاحظته وإجرائه للتجارب أو وقعت لغيره وأخذها أخذ الواثق بصدق غيره فكلها ع

(١) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ٣٥ – ٣٦ ط : الثانية .

كل حال خبرة حسية)[1] .

والمنهج الإسلامى فى رواية الخبر ، يرتد أصلا كما رأينا ، إلى رؤية حسية مباشرة لمصدر الخبر أو الواقعة ، وهو بتعبير أصحاب مناهج البحث فى العصر الحديث ، منهج ملاحظة مباشرة . وعلى أساسه تكونت المعرفة التاريخية الإسلامية ، وأصبح هذا المنهج أساس سير الابحاث التاريخية الاسلامية . وبناء على هذا فالمعرفة التاريخية الإسلامية ، يمكن ردها أصلا إلى « ملاحظة مباشرة » ، ومن ثم فدرجة الصدق فيها أعلى بكثير من درجة الصدق فى غيرها من المعارف التاريخية الأخرى ، التى سارت على أسس وأصول مناهج ، يمكن وصفها بأنها مناهج ملاحظة غير مباشرة . وترتب على هذا أن أصبحت المعرفة التاريخية غير الإسلامية – وخاصة فى العصر الحديث – معرفة غير مباشرة ، « فهى تحيط بما فعله العقل فى الماضى ، ثم هى فى نفس الوقت عود بهذه الأفعال إلى الحاضر بل استمرار ، لأحداث الماضى فى نسيج الحياة الحاضرة ، لذلك لن يكون موضوع المعرفة التاريخية مجرد موضوع ، أو شيئاً خارجياً بمعزل عن العقل ، الذى يعرفه ، وإنما هو نشاط للفكر لا سبيل إلى معرفته ، إلا عندما يتمثله العقل الخليق بالمعرفة ، ويكون على بينة من نشاطه هذا »[2] . وترتب على هذا أن أصبح التاريخ غير الإسلامى ، أى ذلك الذى يسير على منهج ملاحظة غير مباشرة فى درجة أقل من درجة العلم ، بل بينه وبين العلم بون بعيد . وهذا لأن « العلم معرفة موضوعية ، قائمة على التحليل والتركيب ، والمقارنة الواقعية والرؤية المباشرة للأشياء تقود العالم ، وتملى عليه الاسئلة ، التى يضعها لكن لا شىء من هذا القبيل فى التاريخ »[3] . ويمكن

---

(١) زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى جـ ٢ ص ٢٦٣ ط مكتبة الأنجلو المصرية . لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢) كولنجوود : فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ١٨٣ الناشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٣) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ١٧٠ – ١٧١ .

ايضاح هذه الفكرة وشرحها بقولنا : إن التاريخ يختلف عن علوم الملاحظة المباشرة فى أنه يعمل فى نوعين من الظواهر ، أو الوقائع ، وقائع مادية تدرك بالحواس وقائع معنوية ونفسية ، تدرك بآثارها (فالوقائع المادية والأفعال الإنسانية الفردية ، والجماعية والوقائع النفسية تلك ، هى موضوعات المعرفة التاريخية ، وهى لا تشاهد مباشرة بل كلها تتخيل ، والمؤرخون كلهم تقريباً ، دون أن يشعروا ، معتقدين ، أنهم يشاهدون حقائق واقعية ، لا يعملون إلا فى صور)[1] .

فمنهج الملاحظة غير المباشرة ، الذى هو أساس كل بحث تاريخى فى عصرنا الحاضر من الصعوبة بمكان ، أن نصل منه إلى اليقين . بينما المعرفة الإسلامية ، التى أساسها منهج الملاحظة المباشرة ، فى درجة أقرب إلى العلم واليقين ، لأنها كما أشرنا ، ترتد أصلا إلى رؤية حسية مباشرة للظاهرة موضوع البحث والدرس ، وهى ليست يقينة تماماً ، وإنما فى درجة أقرب إلى اليقين ، لأنه لا يقين فى العلم « ونسبية الصدق فى العلم ، دلالة على حيويته وتقدمه »[2] . وهذا لأن البحث العلمى ، يبدأ بالشك وينتهى بالتسليم أو الاعتقاد ، وهذه النتيجة التى ينتهى إليها البحث العلمى ليست يقيناً ، وإنما ثبات على رأى أو على حد تعبير « جون ديوى » اعتقاد أو تسليم أو جواز تقرير »[3] . وربما يرجع هذا إلى أن المنهج العلمى الحديث ، منهج استقرائى يبدأ من الجزيئات وينتهى إلى الكليات ، أو إلى قانون عام ، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يقوم باحصاء كل الجزئيات ، إنما نماذج منها فقط . أضف إلى هذا كله أن العلم مصدره غالب الأمر ، أخبار آحاد ، وخبر الآحاد لا يفيد اليقين بل الظن .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ٨٧ .

(٣) جون ديوى : المنطق نظرية البحث ص ٦٣ ترجمة زكى نجيب محمود ط : دار المعارف مصر ١٩٦٠ .

وصفوة القول :

ا - أن المنهج الإسلامى فى رواية الخبر منهج ملاحظة مباشرة إذ أنه يرتد أصلا إلى رؤية حسية مباشرة للمصدر الأصلى للخبر ، أو الحادثة قبل أن تصبح خبراً ، ودرجة الصدق فيه أعلى بكثير منها فى المناهج التاريخية الأخرى ، التى يمكن وصفها بأنها مناهج ملاحظة غير مباشرة .

ب - أضف إلى هذا كله أن المنهج الإسلامى فى رواية الخبر ، لا يقوم على الملاحظة المباشرة فحسب ، وإنما يقوم أيضاً على التجربة . والتجربة فى عرف أصحاب المنهج العلمى الحديث ليست إلا (ملاحظة الظاهرة ، بعد تعديلها تعديلا كبيراً أو قليلا عن طريق بعض الظروف المصطنعة)[1] . وهذا المعنى العام للتجربة ، وقد تستعمل أيضاً بمعنى خاص فقد يراد بها الدلالة على الخبرة الحسية ، التى يكتسبها العالم بتصحيح آرائه ونظرياته » وعلى كل حال ، فلقد فهم العلماء المسلمون ، التجربة بمعناها العام والخاص ، واستعملوها فى رواية الخبر بمعنى الاختبار ، فقد كانوا كما أشرنا يختبرون صدق الراوى ، بعرض روايته على رواية الثقات ، فإن وافقتهم قبلت وإن خالفتهم ردت ، وكانوا يعارضون الروايات ذات المصادر المكتوبة على أصول من السماع .

جـ - أن أهم ما يتصف به هذا المنهج فى رواية الخبر بمرحلتيها التحمل والأداء ، الوصف والتحليل ، فهو منهج وصفى تحليلى ، إذ يهتم بذكر المصادر العديدة للرواية ، وكل ما يتعلق بها من وصف لأحداث لابست الخبر والمخبر ، عند روايته وصفا دقيقاً ، صادقاً ومفصلا .

وعلى كل حال فهذه هى السمات العامة للمنهج الإسلامى فى رواية الخبر يمكن تلخيصها ، فى قولنا إنه منهج ملاحظة مباشرة ، وتجربة ، ووصف ، وتحليل . ومادمنا قد عرفنا سمات هذا المنهج العامة ، فيحسن بنا أن نبرز ، الأصول العامة ، التى ينهض عليها .

---

(١) المنطق ومناهج البحث ص ٣٦ - ٣٧ (بتصرف قليل) .

أصوله العامة

١ - التثبت والتحرى :

من الأصول العامة ، التى يقوم عليها هذا المنهج ، التثبت والتحرى والذى يقوى هذا الأصل ، ما جاء فى القرآن الكريم نصا يدعو إلى التثبت : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا »[1] . والمنهج العلمى فى العصر الحديث ، لا يقوم إلا على هذا « يقول جون ديوى (مهما نقوله عن المنهج العلمى ، وما ليس يميزه ، فهو على كل حال معنى بالتثبت »[2] .

فالمنهج الإسلامى ، إذن يتفق والمنهج العلمى فى هذا الأصل ، وخاصة بالنسبة لرواية الخبر . فقد ذكرنا أن السلف من الصحابة والتابعين ، كانوا يتثبتون من الرواة غاية التثبت ، وكانوا لا يقبلون خبراً من راو ، إلا إذا أتى على ذلك بينة ، وعلى هدى من هذا سار علماء الرواية فى القرنين الثانى والثالث ، فكانوا يبذلون أقصى جهدهم فى سبيل ذلك . ولعل خير ما يصور لنا موقفهم هذا أصدق تصوير وأصحه ، قول هشام بن عروة - القرن الثانى - ناصحاً طالب العلم :

(إذا حدثك رجل بحديث ، فقل عمن هذا أو ممن سمعته ، فإن الرجل يحدث عن آخر دونه فى الصدق والإتقان)[3] ، وقول عبد الرحمن بن مهدى ، أحد اعلام النقد الدينى فى القرن الثالث ، (خصلتان لا يستقيم فيهما ، حسن الظن ، الحكم والحديث)[4] ، أى لا يمكن أن يستعمل حسن الظن فى الرواية عمن ليس بثقة . فالتثبت والتحرى ، أصل من أصول منهج أسلافنا فى الرواية كما رأينا ، ومن هذه الأصول أيضاً :

---

(١) سورة الحجرات آية ٥ م .

(٢) جون ديوى : المنطق نظرية البحث ترجمة زكى نجيب محمود ص ٦٤٩ ط السابقة .

(٣) ابن أبى حاتم : الجرح والتعديل جـ ١ ص ٣٤ - ٣٦ ط : الهند .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

ب – دقة الملاحظة :

يشترط علماء الرواية الإسلامية كما ذكرنا ، فى الراوى أثناء التحمل والأداء ، شروطاً تتلخص فى : الإسلام ، القدرة على التمييز ، العدالة ، والضبط . ومعنى الضبط عندهم أن يكون الراوى حافظاً لما فى صدره إن كان مصدره فى هذا الذاكرة ، وحافظاً لكتابه إن كان مصدره الكتاب ، وليس هذا فحسب ، بل يراجع ما حفظه على أصل صحيح . وعلى كل حال فشرط الضبط ، الأساس فيه قوة الذاكرة ، كى يستطيع الراوى استيعاب ما يقال له ، وتأديته كما سمعه .

ويشترطون فى الراوى بالإضافة إلى ذلك « دقة الملاحظة ، لا الملاحظة ، فحسب » . ومن ثم ، يجب أن يكون عند التحمل ، يقظاً قريباً من مصدر الخبر أو العلم ، ومن الأفضل أن يكون شاهد عيان له ، ويجب أن يتابع المحدث ، وينصت له لأن مهمته مقتصرة على النقل الأمين . وكما لاحظنا أن أكثرهم يقدمون السماع على القراءة ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمسكهم بهذا الأصل العام ، وهو دقة الملاحظة ، لأن هذا يمكن الراوى من رؤية المحدث رؤية حسية مباشرة ، واتصاله به اتصالا مباشراً ، أضف إلى هذا متابعته له أثناء القائه للخبر ، وهذه المتابعة تحتاج إلى يقظة وتنبه ، وهذا كله يساعد الراوى ، على أن يلاحظ بدقة وأن يرى عن قرب . وعلى كل حال فالدقة فى الملاحظة ، من أهم الركائز ، التى يرتكز عليها المنهج العلمى فى العصر الحديث ، ومن ثم نجد أصحاب المناهج الحديثة يشترطون لتوافر هذه الدقة فى الملاحظة العلمية شروطاً فى الملاحظة والملاحظة لا تختلف عن شروط العلماء المسلمين فى الراوى والمروى ، منها : « ألا يكون لدى الباحث شاغل آخر ، سوى اتخاذ الحيطة تجاه أخطاء الملاحظة التى قد تحول دون رؤية الظاهرة بتمامها ، أو قد تؤدى إلى تحديدها تحديداً سيئاً ، فيجب أن تكون ملاحظته نسخة دقيقة للطبيعة ، وأن يكون موقفه من جواب الطبيعة موقف من يسمع ، ويكتب ما

تملى عليه الطبيعة »[1] . ولسنا نشك فى أن هذه الشروط بعينها ، هى شروط العلماء المسلمين فى الرواية والراوى ، وهذا يفسر لنا تمسكهم بالملاحظة المباشرة ، التى هى فى اصطلاحهم شهادة عيان . ومن أصول هذا المنهج الإسلامى ، وقواعده ايضاً :

جـ : الدقة فى النقل والصدق فى الأداء :

إن من أهم الأصول ، التى ينهض عليها منهج أسلافنا فى رواية الخبر الدقة فى النقل والصدق فى الأداء ، والدقة فى النقل ، يعبرون عنها بالضبط ، وهنا الضبط شرط جوهرى لصحة الرواية كما أشرنا ، وهذه الدقة فى النقل ، مرتبطة بصدق الأداء وأمانته . ولقد اشترط كثير منهم فى الراوى أن يكون صادقاً وأمينا أثناء الأداء خاصة ، ويجب أن يؤدى ما سمعه وتحمله كما نقل إليه وكما تحمله بلفظه ومعناه ، وتشددوا فى هذا المطلب غاية التشدد ، لدرجة أنهم لم يجيزوا تغيير حرف مكان حرف أو إصلاح اللحن أو الخطأ فى المروى ، وطالبوا الراوى أن يتبع المحدث على لفظه وإن خالف اللغة الفصيحة ، وغير ذلك من الشروط ، هذا بالنسبة لصدق النقل . أما بالنسبة لدقة الأداء فقد اشترطوا شروطاً ، غاية فى الدقة والصرامة ، ضماناً لصحة الأداء وسلامته من التغيير والتحريف ، واشترطوا فى الرواية عن الصحيفة أو الكتاب شروطاً دقيقة صارمة كذلك . وترتب على تمسكهم بالدقة فى النقل ، تمسكهم بالدقة فى استعمال الألفاظ والمصطلحات . وعلى كل حال ، فدقة النقل ، التى يعبرون عنها بالضبط ، وصدق الأداء الذى يعبرون عنه بالعدالة هما أساس صحة الرواية ، أو بادق تعبير إن أساس صحة الرواية العدالة والضبط ، وهذان يقابلان فى المنهج العلمى الحديث الأمانة والدقة . ومن هذه الأصول التى يقوم عليها هذا المنهج الإسلامى أيضاً :

---

(١) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ١٠٣ ط السابقة .

د – تفضيل السماع والرواية الشفهية على الكتابة :

لقد عرفنا أن أساس العلم عندهم هو السماع ، ولذا رأينا أكثرهم ، يكرهون الرواية بالإجازة ويرفض بعضهم هذا مطلقاً خشية أن يؤدى العمل بها إلى أبطال الرحلة ، ومن ثم اللقاء والاتصال المباشر بين طالب العلم والعالم ، حيث لا يتأتى السماع إلا بهما ، فهو أصل العلم الإسلامى ومصدره . وهم على صواب فى هذا لأن العلم الإسلامى أو المعرفة الإسلامية معرفة دينية ، والمعرفة الدينية مصدرها السمع لأنه أقرب المصادر إلى العقل ، وليس هناك من وسيلة لتبليغ هذا إلا النقل . ومن ثم كانت هذه المعرفة وخاصة ما جاء منها بطريق التواتر يقينيه ، ولذا نرى سبحانه وتعالى يقدم هذه المعرفة السمعية النقلية ، على غيرها من المعارف الأخرى عند تحديده لنوع المعرفة ، وطرق كسبها فى قوله « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا »[1]

وصفوة القول :

أن المنهج الإسلامى فى الرواية ، منهج ملاحظة مباشرة ، وتجربة ، يقوم على التثبت والتحرى ، ودقة الملاحظة والدقة فى النقل ، والصدق فى الأداء . ثم تفضيل النقل الشفهى والسماع ، على الكتابة فى تلقى العلم وأدائه .

وهذا المنهج ، فيه من خصائص المنهج العلمى ، الشيء الكثير ، فهو منهج استقرائى ، يقوم على الملاحظة الحسية المباشرة ، والتجربة ويبدأ من الجزئيات وينتهى إلى الكليات . وليس هذا المنهج الاستقرائى ، هو منهج أسلافنا فى الرواية فحسب بل المنهج المعبر عن روح الحضارة الإسلامية عامة ، وكما أثبت أكثر من باحث شرقى وغربى ، أن هذا المنهج من صنع العقل الإسلامى الخالص ، ومن ابتكاره ، وعن المسلمين أخذته أوربا فاستنارت بقبسه ، وسارت على هديه يقول بريفولت : Briffault

(١) سورة الاسراء آية ٣٥ ك .

(لقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن. أساليب البحث فى دأب وأناة ، وجمع المعلومات الإيجابية ، وتركيزها والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث العلمى التجريبى كل ذلك ، كان غريباً تماماً عن المزاج اليونانى ، ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الاسكندرية فى عهدها الهلينى ، أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر فى أوربا نتيجة ، لروح من البحث جديدة وطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات ، إلى صورة لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح تلك المناهج العلمية ، أدخلها العرب إلى العالم الأوربى »[1] .

وقد كرس باحث عربى جهوده العلمية فى مطلع حياته – عصرنا الحديث[2] لإثبات هذه الحقيقة العلمية الخطيرة ، وهى اكتشاف المسلمين للمنهج العلمى قبل أوربا بزمن ، فأثبت بما لا يدع مجالا للشك ، أن مفكرى الإسلام عرفوا هذا المنهج ، قبل أوربا بزمن ، والذى أدى بهم إلى هذا ، أنهم هاجموا المنطق الأرسطى هجوماً عنيفاً ، ولم يقبلوه منهجاً لتفكيرهم وأبحاثهم ، ومن ثم بحثوا عن منطق جديد مغاير للمنطق الأرسطى ، ووجدوا مطلبهم هذا أخيراً فى المنهج الأستقرائى . وظل هذا المنهج معبراً عن روح الفكر الإسلامى ، والثقافة الإسلامية ، زمناً طويلا إلى أن اقتنصته أوربا من المسلمين ، وادعت نسبته اليها ، وخاصة فى هذا العصر الحديث ، الذى أصبح فيه منهج العصر . وبذلك ادى هذا الباحث العظيم خدمة جليلة ، وفضلا لا ينكر للعلم عامة ، والفكر الإسلامى ، والثقافة العربية خاصة .

---

(١) Briffault: Making of Humantiny p. 196

وانظر كذلك عباس محمود : تجديد الفكر الدينى فى الإسلام (مترجم) . تأليف : محمد إقبال .

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى دار المعارف ١٩٦٥ م . انظر المقدمة والخاتمة .

وبعد :

فأظن أنه من الأنسب بعد تعرضنا للحديث عن رواية الخبر ، ومنهج أسلافنا فيها ، أن ننتقل إلى الحديث عن « نقد الخبر » ، ومنهج أسلافنا فيه وليكن هذا موضوع الباب الثانى :

الباب الثانى

نقـد الخـبر

الفصل الأول

بداية ظهور نقد الخبر وتطوره فى بيئة العلم الإسلامى

تمهيد :

يجدر بنا قبل أن نشرع فى الحديث عن بداية ظهور نقد الخبر في بيئة العلم الإسلامى ، أن نتوقف قليلا ، ونديم النظر فى لفظه « نقد » لندرك ما تثيره فى أذهاننا من معانٍ ، ولا علينا بعد ذلك إلا ترجمة هذا الشعور كتابة على الورق . وإذا ما لذنا بالتاريخ وطبقنا نظرية التطور الدلالى على هذه اللفظة ، شأننا فى هذا الصنيع شأننا مع غيرها من الألفاظ الأخرى ، أدركنا أن هذه اللفظة تعنى أصلا « النقر » ثم « الخدش » و « الشق » ، ويظن أن المعنى الأول مأخوذ من أصل مادى حسى ، هو نقر الطائر الأرض[1] أو الفخ بمنقاره[2] ، ثم انتقلت هذه اللفظة إلى الإنسان والحيوان ، بمعنى قريب من المعنى السابق ، أى الخدش والشق . يقول صاحب أساس البلاغة : (ونقدته الحية لدغته)[3]. واللدغ خدش وشق للجلد ويقال أيضاً نقد أرنبته بإصبعه ، أى خدشها وشق عنها الجلد ، فالنقد معناه هنا إذن الخدش والشق، والشاهد على هذا قول خلف بن خليفه :

وأرنبة لك محمرة ۝ تكاد تقطرها نقده[4]

أى يشقها عن دمها . وعلى كل حال ، فهذه اللفظة فى هذا الطور اللغوى ، سواء استعملت للجماد كالأرض ، أم للحيوان أم للانسان فهى لا تعنى ، سوى الخدش أو الشق . ولكنها تطلق بعد ذلك من باب إطلاق

---

(١) ابن منظور : لسان العرب حرف الدال فصل النون .

(٢) الزمخشرى : أساس البلاغة مادة نقد .

(٣) المرجع السابق والمادة .

(٤) ابن منظور : لسان العرب حرف الدال فصل النون .

المسبب على السبب ، على ما يترتب عن عملية النقد من تشقق أو تصدع فى الشىء المادى ، بالإضافة إلى إطلاقها على عملية التشقق أو التصدع نفسها . فكأن لفظة نقد فى هذا الطور اللغوى لا تعنى إلا إلحاق الضر بالشىء المادى ، سواء أكان جماداً أم إنساناً أم حيواناً ، ثم تطلق بعد ذلك من باب إطلاق الحال على المحل ، على الشىء المتصدع أو المتهالك ، أو بأدق تعبير وأصحه على الشىء ، الذى ليس على صورته الطبيعية ، ذلك الذى تغيرت بعض معالمه لما أصابه من ضرر ، أو لخلل ، أو لقبح فطرى فيه ، فالنقد السفل « من الأغنام » وكذا « السفل من الناس »(١) .

ومهما يكن من شىء ، فهذه اللفظة حتى هذا الحين ، لازالت ذات دلالة مادية حسية ، بيد أنها تأخذ بعد ذلك دلالة نفسية ، وتتطور دلالتها من الخدش المادى إلى الخدش النفسى ، ويصبح معناها « العيب » . فنقّدت فلانا : أى عبته ، وفى حديث أبى الدرداء « إن نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك »(٢) . ثم تطلق بعد ذلك على عملية شق ، أو فصل الشىء الجميل عن القبيح ، وبذلك تأخذ معنى فنياً جمالياً ، ويبدو أن هذا الإطلاق كان مقصوراً أول الأمر ، على عملية تمييز الأغنام الجيدة من الرديئة ، ويظن أنها كانت تستعمل كنوع من العملة فى البيع والشراء ، وكانت الصغار منها تسمى نقدا أو نقادا ، أما صاحبها ، وراعيها فكان يسمى النقاد كذلك(٣) . والشاهد على هذا قول الشاعر :

كأن أثواب نقاد قدرن له ... يعلو بخملتها كهباء هدابا(٤)

ويبدو أن النقاد ، كان هو الذى يقوم بعملية التمييز ، أو الفصل هذه(٥) ، والتمييز أو الفصل على كل حال « شق » ، ولكنه ليس شقاً كميا بل شقا

---

(١) المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) الزمخشرى : أساس البلاغة مادة نقد .
(٤) المرجع السابق .
(٥) المرجع السابق .

كيفيا . ولما ظهرت العملة المعدنية ، وحلت محل الماشية فى البيع والشراء ، أصبحت عملية تمييز الدراهم الجيدة من الرديئة تسمى نقداً . يقول صاحب أساس البلاغة (ونقد النقاد الدراهم ميز جيدها من رديئها ، ونقد جيد ونقود جياد ، وتنوقد الورق)[1] ، والنقاد هو الصيرفى ، الذى يقوم بهذه المهمة ، والشاهد على هذا قول الشاعر :

تنفى يداها الحصى فى كل هاجرة نفى الدنانير تنقاد الصياريف[2]

وبذلك تأخذ هذه لفظة معنى عقلياً ، يحتاج إلى ذهن ثاقب ومعرفة وخبرة ، والنقد بهذا المفهوم ، ليس القصد منه البحث فى الشىء من حيث كونه جميلا أم قبيحاً ، بل البحث عن حقيقة الشىء من حيث كونه أصيلا أم زائفاً . وهو بهذا المعنى العقلى ، تتمثل فيه الصفة العلمية ، أما بالمعنى السابق : تمييز الجميل عن القبيح ، فتتمثل فيه الصفة الفنية . ثم يتطور الاستعمال من خدش الشىء المادى ، وشقه وفصل جيده عن رديئه وأصيله عن زائفه ، وكذلك الشىء النفسى إلى الشىء المعنوى ، كالكلام مثلا فتمييز جيد الكلام من رديئه نقد ، ثم يقصر هذا الاستعمال على نوع خاص منه ، كالشعر يقول صاحب أساس البلاغة (ونقد الكلام وهو من نقدة الشعر ونقاده .. وانتقد الشعر على قائله)[3] ومردها هذا أول الأمر ، الذوق الفطرى الساذج. وأخيراً تدخل هذه اللفظة البيئة العلمية ، لا بمعناها الفنى ، وإنما بمعناها العلمى ، ويستعملها أصحاب النقد الدينى ، أى نقاد الحديث بمعنى معرفة صحيح الخبر من زائفه ، وكان نقدهم فى هذا الميدان يدور كما سنرى حول الراوى والمروى ، ونقد الراوى كان يسمى عندهم بالجرح والتعديل ، أو نقد الرجال . ومهما يكن من أمر ، فالقصد من نقد الرجال ليس إلا معرفة صالحهم من طالحهم وصحيحهم من زائفهم ، وكذا بالنسبة للمروى . ثم تدخل هذه اللفظة أخيراً ، بيئة النقد الأدبى ، فيستعملها أصحاب النقد

(١) المرجع السابق .

(٢) ابن منظور : لسان العرب (حرف الدال فصل النون) .

(٣) الزمخشرى : أساس البلاغة مادة نقد .

الأدبى ، بمعناها العلمى والفنى أيضا . فنقد الشعر مثلا ، معرفة صحيحه من زائفه ، وكذا جيده من رديه .[٤]

من هذا كله يتضح لنا أن هذه اللفظة – نقد – استقر استعمالها أخيراً على معنيين : ا – معنى فنى . ب – معنى علمى

فالمعنى الفنى القصد منه معرفة الجميل من القبيح ، أما المعنى العلمى فالقصد منه معرفة الصحيح من الزائف . ولما انتشرت الثقافة والمعرفة ، وظهرت الحركة العلمية ونضجت ، ابان القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، قصر استعمالها العلمى على العلماء ، سواء علماء النقد الأدبى أم النقد الدينى ، وقصر استعمالها الفنى على غير العلماء من النقاد أصحاب الأذواق وحسب .

وبالرغم من أن كثيراً من العلماء ، قد مالوا إلى تحكيم الذوق فى النقد ، فإن النقد الفنى لم يكن هو وحده ، كل النقد ، بل احتيج إلى النوع الثانى ، أى النقد العلمى ، ومن ثم اختلط المعنى الفنى بالمعنى العلمى للنقد ، وصار الذوق جانب العقل فى عملية النقد ، وخاصة النقد الأدبى ولكن فى عصور متأخرة ، وفى عصرنا الحديث بالذات مال كثير من أصحاب النقد الأدبى ، الخارجين عن بيئة البحث العلمى ، إلى فصل النقد العلمى ، عن النقد الفنى ، والاهتمام بهذا النوع الأخير فى عملية النقد . وأصبح النقد الأدبى عندهم ، نقداً جمالياً وحسب ، ويبدو أنهم قد تأثروا فى هذا ببعض البحوث ، والدراسات الأوربية الحديثة[٢] ، مع أن النقد العلمى ، كما يرى بعض العلماء الباحثين المعاصرين ، وكما يقولون : « هو النقد الحق ولا غناء عنه فى أى بحث أدبى »[٣] ، لأنه يبحث عن أصالة النص أو الخبر ، وحقيقة وجوده ودرجة الصدق فيه . ولسنا نقصد من النقد التاريخى ، أو نقد الخبر سوى هذا النوع من النقد ، أى – النقد العلمى – ولن يتضح لنا هذا الأمر إلا إذا عرفنا أولا : كيف ظهر هذا

---

(١) مثال ذلك صنيع « ابن سلام » فى كتابه طبقات فحول الشعراء .

(٢) Encyclopeadia Britanica (Criticism)

(٣) روزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ص ٤٢ ترجمة أنيس فريحه .

النوع من النقد في بيئة العلم الإسلامي ؟ وكيف تطور إلى أن أصبح علماً ؟ .

ظهر هذا النقد منذ عصر مبكر بظهور رواية الخبر،فكما أشرنا إلى أن الصحابة ، كانوا يأخذون عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أخذا علمياً ولم يكن كل الصحابة يحضرون مجالسه ، بل كان منهم من يتغيب لقضاء بعض شئونه الخاصة ، ومن ثم كان الشاهد يبلغ الغائب ، فعمل الصحابة اذن كان السماع ثم الأداء . ومن هذه الناحية كانت الرواية أسبق في الوجود من النقد . هذا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، أما بعد وفاته ، فقد أسلفنا القول ، بأن خيار الصحابة كأبي بكر وعثمان ، وعلي وعائشة وغيرهم ، كانوا يتثبتون ويستحلفون الرواة ، ولا يقبلون خبراً من راو ، إلا إذا أتى على ذلك بينة . وكانت جهودهم موجهة إلى حفظ الخبر الديني من الوضع والتزيد فاعتبروه كالشهادة ، بل أخطر منها ، لأنه شهادة على الله لا على البشر ومادامت الشهادة تتطلب البحث عن عدالة الشاهد ، ومدى أهليته وصلاحيته للشهادة ، فكذلك رواية الخبر تتطلب مثل ذلك ، وقد فطن كثير من خيار الصحابة إلى هذا . (شهد رجل عند عمر بن الخطاب بشهادة فقال له ، لست أعرفك ولا يضرك أن لا أعرفك ، أئت بمن يعرفك فقال رجل من القوم أنا أعرفه ، قال فبأي شيء تعرفه ؟ قال بالأمانة والعدل ، قال : فهو جارك الأدنى الذي تعرف ليله ونهاره ، ومدخله ومخرجه ؟ قال : لا . قال : فمعاملك بالدينار والدرهم ، اللذين يستدل بهما على الورع قال : لا ، قال : فرفيقك في السفر ، الذي يستدل به على مكارم الأخلاق قال : لا . قال : لست تعرفه ، ولا يضرك أن لا تعرفه ثم قال للرجل أئت بمن يعرفك)[1] ، فالصحابة كانوا يشترطون في الشاهد ، العدالة والأمانة ، وكانوا يتثبتون من ذلك غاية التثبت ، وهذه شهادة على البشر ، فما بالك بشهادة على الله ، أما أولى بهم على الأقل أن يصنعوا الصنيع نفسه . ومهما يكن من شيء ، فإن نقد الخبر ظهر منذ عصر مبكر بظهور رواية الخبر ، إذ أن كل رواية كانت تتطلب

(١) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٨٤ ط الهند .

البحث عن عدالة راويها ، ومدى صلاحيته للرواية ، وصار النقد بهذا جنبا إلى جنب مع الرواية ، ولكن كان مجاله ، أضيق من مجال الرواية وعلى وجه الخصوص عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر خلفائه ، ويبدو أنه لم يمارس بمعناه العلمي الاصطلاحي ، الذى أشرنا إليه ، أى تمييز الصحيح من الزائف إلا بعد انقسام المسلمين ، وقيام الفتنة الكبرى حوالى سنة ٤٠ هـ[١] .

ولقد بدأ عندهم بنقد السند ، أو الجرح والتعديل ، لأن أساس صحة الرواية الثقة بالرواة ، من حيث العدالة والضبط ، ومن تطرق أى خلل إلى عدالته أو ضبطه ، صار مجروحاً غير مقبول الرواية ، ومن ثم بحثوا فى الجرح وأسبابه ودرجاته . وكل هذا بعد أن أصبح الجرح والتعديل ، علماً ذا قواعد وأصول ووقفا على الخاصة من العلماء ، لا كل العلماء ، لكن متى بدأ هذا ؟ يغلب على الظن أن الجرح والتعديل ، لم يظهر كعلم ذى قواعد وأصول ، إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى ، ولكن هذا لا يمنع من القول بوجود بذور مبكرة للجرح والتعديل عصر الصحابة ، فلقد ذكر بعض الباحثين ومؤرخى هذا العلم أسماء صحابة تكلموا فى الرجال يقول أحدهم (.. وأما المتكلمون فى الرجال فخلق من نجوم الهدى ، ومصابيح الظلام المستضاء بهم فى دفع الردى ، سرد ابن عدى فى مقدمة كاملة منهم خلقاً إلى زمنه فالصحابة الذين أوردهم : عمرو على وابن عباس وعبد الله بن سلام وعبادة بن الصامت ، وأنس وعائشة .. وتصريح كل منهم بتكذيب من لم يصدقه فيما قاله)[٢] . ويذكر ابن عبد البر ٤١٣ هـ ، فى كتابة « جامع بيان العلم وفضله » ، أقوالا لبعض الصحابة فى بعض ،يفهم منها أن بعضهم كان يجرح الآخر ، ويعقب على هذا بقوله (وقد كان بين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم – وجلة العلماء عند الغضب كلام هو أكثر من هذا ، ولكن أهل الفهم والعلم والميزان ، لا يلتفتون إلى ذلك لأنهم بشر يغضبون ويرضون ، والقول فى الرضا ، غير القول فى الغضب)[٣]. ويبدو أن « ابن عبد البر » بتعليقه هذا ، يصدق هذه

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ص ٣ المقدمة تحقيق على البجاوى .

(٢) السخاوى : الاعلام بالتوبيخ ص ١٦٣ ط الترقى بدمشق .

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ١٩٧ .

النقول التي تشير إلى طعن الصحابة بعضهم فى بعض ، ولكن الباحث المنصف يدرك أن أكثر هذه النقول ، قد رويت عن طريق « المعتزلة » و « الشيعة » و أهل الأهواء والنحل ، قصد الطعن فى السلف من الصحابة وإثارة الشك والريب حول رواياتهم ، وقد أشار إلى هذا أكثر من باحث قديم وحديث[1] . على أن أكثر هذه النقول ، مرد الطعن فيها ، كما يبدو لى ، إلى غلط الصحابة لا إلى كذبهم . ومن ثم يجب ، أن نفرق هنا بين كذب الراوى ، وغلط الراوى ، فالكذب معناه ، رواية الراوى ما لم يحدث ، أو تغييره عمداً ، وهو دليل على عدم وجود أمانة عند الراوى ، أما الغلط فقد يكون مجرد خلل تطرق إلى ضبط الراوى ، لا أكثر ولا أقل ، ونقد الصحابة بعضهم لبعض فيما يتصل بالرواية ، لم يكن مرده فقد الأمانة أو فقد العدالة ، وإنما مرده نقص فى الدقة ، والتحرى أو الضبط .

أضف إلى هذا ، أن كل الصحابة كما أسلفنا القول ، لم يكونوا يحضرون مجلس النبى صلى الله عليه وسلم ، بل كان منهم من يتخلف لقضاء بعض شئونه الخاصة ، ومن هنا سمع بعضهم أخباراً لم يسمعها الآخر ، وشاهد أحداثا لم يشاهدها غيره ، وبعضهم كان يحضر الجواب وبعضهم ، كان يحضر السؤال ، وبعضهم كان يأتى فى أول المجلس وبعضهم فى وسطه أو آخره . فنقد الصحابة ، بعضهم لبعض يمكن رده إذن ، إلى إختلاف حظوظهم من العلم والرواية ، فهذا مثلا يأخذ على ذاك أنه أتى بخبر لم يسمعه هو ، أو أنه يسرد الحديث ، ويكثر من الرواية ، وكثرة الكلام مدعاة للخطأ ، أو أنه يقول كذا ، والصواب أن هذا القول أو الحكم منسوخ ، بقول لو حكم آخر . وعلى هذا ، يمكن رد أكثر الطعون فى عدالة الصحابة إلى هذه الناحية[2] .

وعلى كل حال ، فمهما قيل عن ممارسة الصحابة للجرح والتعديل أو نقد

---

(١) انظر ابن قتيبه تأويل مختلف الحديث .
وكذلك الغزالى : المستصفى ص ١٠٥ جـ ١
وانظر هذا كله فى السنة ومكانتها من التشريع الإسلامى تأليف مصطفى السباعى ص ١٤٩ - ١٥٢ ط الأولى دار العروبة القاهرة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م .

(٢) انظر أنفى فحسب عند الشافعى فى الرسالة ص ٥٨ ط مصطفى محمد .

الرجال ، فإن ذلك كان فى نطاق ضيق ، وكان القصد منه التثبت والتحرى لا التشدد والاتهام ، وكان الجرح غالباً ما يرد إلى عدم الضبط لا إلى نقد العدالة ، حتى أن التابعين الذين مارسوا هذا النوع من النقد ، كانوا قلة ، قلة الصحابة فى ذلك ، لأن أكثر مصادرهم فى الرواية كانت صحابة عدول . ولم يشهد القرن الأول ، وهو عصر الصحابة وكبار التابعين ، إلا عدداً قليلاً من المجروحين ، وكذا النصف الأول من القرن الثانى ، يقول السخاوى (ولا يكاد يوجد فى القرن الأول ، الذى انقرض فيه الصحابة وكبار التابعين ضعيف ، إلا الواحد بعد الواحد كالحارث الأعور والمختار الكذاب ، فلما انقضى القرن الأول ، ودخل الثانى كان فى أوائله من أوساط التابعين جماعة من الضعفاء الذين ضعفوا غالباً من قبل تحملهم وضبطهم للحديث ، فتراهم يرفعون الموقوف ، ويرسلون كثيراً ولهم غلط كأبى هارون العبدى)[1] فإلى هذه الفترة ، لم ينتشر الجرح والتعديل ، كعلم ذى قواعد وأصول ، ووقفا على علماء متخصصين لهم الحق فى الحكم على الرجال . ولكن منذ بداية النصف الثانى من القرن الثانى ، أى حوالى ١٥٠ هـ انتشر الجرح والتعديل وأصبح علماً ذا قواعد وأصول ، ووقفا على الخاصة من العلماء ، يقول : (فلما كان آخرهم – عصر التابعين – وهو حدود الخمسين ومائة ، تكلم فى التوثيق والتجريح طائفة من الأئمة ، فقال أبو حنيفة ما رأيت أكذب من جابر الجعفى ، وضعف الأعمش ، جماعة ووثق آخرين ، ونظر فى الرجال شعبة ١٦٠ هـ ، وكان متثبتاً لا يكاد يروى إلا عن ثقة ، وكذا كان مالك ١٩٧ هـ)[2] . ولكن لم يكن الرواة فى هذا العصر – اتباع التابعين – لهم القدرة على الجرح والتعديل ، وإنما كان هذا وقفاً على بعض منهم دون بعض ، كما أنهم لم يكونوا على درجة واحدة من الفهم والفطنة ، والدراية بالناقل والمنقول ، ومن ثم كانوا على مراتب . يقول ابن أبى حاتم (ثم خلفهم تابع التابعين ، فكانوا على مراتب أربع منهم الثبت الورع ، المجهبذ الناقد للحديث ، فهذا الذى لا يختلف فيه ، ويعتمد على جرحه وتعديله ، ويحتج بحديثه وكلامه

(١) السخاوى : الاعلام بالتوبيخ ص ١٦٣ ط السابقة .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

فى الرجال . ومنهم العدل فى نفسه ، الثبت فى روايته الصدوق فى نقله ، الورع فى دينه الحافظ لحديثه المتقن فيه ؛ فذلك العدل الذى يحتج بحديثه ويوثق فى نفسه . ومنهم الصدوق الورع الثبت المغفل ، الذى يهم أحياناً وقد قبله الجهابذة النقاد ، فهذا يحتج بحديثه . ومنهم الصدوق الورع المغفل الغالب ، عليه الوهم والخطأ والغلط ، والسهو فهذا يكتب من حديثه الترغيب فى الحلال والحرام ، وخامس قد ألصق نفسه بهم ودس بينهم ، ممن ليس من أهل الصدق والامانة ، وممن قد ظهر للنقاد العلماء بالرجال أولى المعرفة منهم ، الكذب فهذا يترك ويطرح حديثه ..)[1] .

من هذا نرى أن « ابن أبى حاتم » ، يقسم الرواة من اتباع التابعين حسب الجودة العلمية ، والدراية بالناقل والمنقول ، أو الراوى إلى أربع مراتب :

المرتبة الأولى : أهل الجرح والتعديل ، أو من لهم الحق فى الجرح والتعديل ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة والضبط ، والفهم والفطنة والدراية .

المرتبة الثانية : من يحتج بحديثهم ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة والضبط ، لكن ليست لهم دراية بالناقل ، وفهم وفطنة بالطرق والأسانيد ، أو بالأحرى ليست لديهم القدرة على النقد ، فهؤلاء يؤخذ بحديثهم ، ولكن ليس لهم الحق فى النقد ، ولا يؤخذ بكلامهم فى الرجال .

المرتبة الثالثة : من يحتج بحديثهم ، لكنهم فى درجة أقل من درجة الرواة السابقين ، وهم الذين تتوافر فيهم العدالة والصدق ، لكنهم يهمون أحيانا ، ويغلطون فى الحديث ، وحكم هؤلاء كحكم سابقيهم فى عدم الأخذ بقولهم فى النقد ، وفى الحكم على الرجال .

المرتبة الرابعة : من لا يحتج بحديثهم فى الحلال والحرام ، وإن قبل وأخذ به فى فضائل الأعمال ، وهم أولئك الذين يغلب عليهم الوهم لكنهم ، صادقون

(١) ابن أبى حاتم ، تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل ص ٥٩ – ٦٠ .

ورعون عدول ، فهؤلاء يرفض حديثهم فى الحلال والحرام ، ولا يؤخذ بقولهم فى النقد ، ولا فى الحكم على الرجال ، ولكن يجوز قبول حديثهم فى فضائل الأعمال .

فهذه هى صفات الرواة ، الذين لهم حق الرواية والأداء ، وأعلاهم مرتبة العلماء النقاد الذين لهم الحق فى نقد الرجل ، وجرحهم وتعديلهم . أما من اشتهر بالكذب ، والتدليس وعدم الصدق والأمانة ، فليس منهم ويجب طرح روايته ، واعتباره من المجروحين .

والخلاصة : من هذا نرى أن أساس صحة الرواية العدالة والضبط ، وأن الرواة يتفاوتون فى ذلك ، فمنهم من تتوافر فيه صحة العدالة وتمام الضبط ، والدراية بالناقل والمنقول ، فهذا هو العالم الناقد الذى يحتج بروايته ، وكلامه فى الرجال ، والذى له الحق فى الرواية والنقد . ومنهم من تتوافر فيه صحة العدالة والضبط ، ولكن ليست له دراية وخبرة بالرجال ، وعلى هذا تصح روايته ، ولكن لا يصح نقده . ومنهم من تتوافر فيه العدالة فحسب ، لكن يتطرق أحياناً خلل إلى ضبطه ، فهذا يحتج بحديثه إذا كان خلله عارضاً ، أما إذا كان غالباً عليه فلا يحتج بحديثه ، وإن اعتبر به فى فضائل الأعمال .

وعلى كل حال ، فتقسيم « ابن أبى حاتم » للرواة عامة هذا التقسيم روعى فيه الجودة العلمية والدراية بالراوى ، ولكن هناك تقسيم لا للرواة عامة ، بل لصنف خاص منهم أعلاهم مرتبة ، أى علماء الجرح والتعديل . وهذا التقسيم ليس أساسه الجودة العلمية ، بل أساسه العصر والزمن ، ولقد اصطلح بعض الباحثين على تسميته « طبقات » وعلى هذا ، يقسمون علماء الجرح والتعديل ، إلى طبقات كتقسيم الرواة عامة إلى ذلك ، ولكن ما المقصود بالطبقة هنا ؟

الطبقة فى اللغة عبارة عن القوم المتشابهين[1] ، بيد أن الاصطلاح يعطيها

---

(1) ابن منظور : لسان العرب (حرف القاف فصل الطاء) .

معنى آخر ، فالطبقة فى الاصطلاح ، عبارة عن جماعة اشتركوا فى السن ولقاء المشايخ[1] ، وبناء على هذا ، من الممكن أن نعتبر الصحابة كلهم طبقة واحدة ، على أساس اشتراكهم فى الصحبة ، والتابعين طبقة ثانية ، واتباعهم ثالثة ، إذا راعينا فى هذا الزمن . وقد ينظر إلى الصحابة على أنهم طبقة واحدة ، باعتبار الصحبة ، أى الزمن ، ولكنهم يتفاوتون فى ما بينهم فى سوابقهم ، ومراتبهم ، ومن ثم ينقسمون إلى طبقات حسب فضائلهم وأعمالهم ، وهذا ما صنعه « ابن سعد » فى طبقاته ، إذ خرج لنا من الصحابة بضع عشر طبقة ، ومن الممكن حدوث هذا ايضاً بالنسبة للتابعين ، وأتباعهم . ويبدو أن هذا ، الاختلاف فى تقسيم الرواة إلى طبقات ، جعلهم لا يتفقون على تحديد مدة معينة للطبقة ، فبعضهم جعلها عشرين ، وبعضهم جعلها عشرا وآخرون أربعين[2] . وعلى كل حال ، فعلماء الجرح والتعديل ، حسب تقسيم ابن أبى حاتم ، أربع طبقات :

الطبقة الأولى : وهى طبقة أئمة هذا العلم ، ورواده كالك ١٧٩ هـ بالمدينة وابن عيينه ١٨٩ هـ بمكة ، وسيفان الثورى ١٦١ هـ بالكوفة وشعبة بن الحجاج ١٦٠ هـ بالبصرة ، وحماد بن زيد ١٦٧ هـ ، وعبد الرحمن الأوزاعى بالشام .

أما الطبقة الثانية : فمن أعلامها ، وكيع بن الجراح بالكوفة ١٩٧ هـ ويحيى القطان ١٩٨ هـ ، بالبصرة وعبد الرحمن بن مهدى بالبصرة كذلك ، وعبد الله بن المبارك ١٨١ هـ بخراسان ، وابو اسحاق الفزارى ١٨٥ هـ بالشام .

أما الطبقة الثالثة : فهى التى ، بدأت فى تدوين قواعد ، وأصول هذا العلم ويبدو أن من أوائل من فعلوا ذلك ، يحيى بن معين ٢٣٣ هـ ببغداد وأحمد بن حنبل ٢٤١ هـ ، وعلى بن المدينى ٢٣٤ هـ بالبصرة . وهذا لأن هؤلاء الثلاثة

(١) ابن حجر : شرح النخبة ص ٦٥ ط السابقة وكذا ابن الصارح مقدمته فى علوم الحديث ص ٧٩ ط الهند .

(٢) روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ص ٩٢٣ ترجمة صالح لعلى أحمد .

وصلتنا عنهم مدونات فى الجرح والتعديل ، وهى أقدم ما كتب فى هذا العلم .

وبعد هؤلاء تأتى طبقة رابعة : وهى آخر طبقات علماء الجرح والتعديل فى القرون الثلاثة الأولى ، وهى تمثل نهاية القرن الثالث ، ومن أعلامها : أبو زرعة الرازى ، وأبو حاتم الرازى .

والخلاصة : لم يظهر الجرح والتعديل ، كعلم ذى قواعد وأصول إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى ، ومنذ حوالى ١٥٠ هـ ، ولم تدون قواعده إلا بابتداء الطبقة الثالثة ، أى فى النصف الأول من القرن الثالث ، ومن أوائل من دونوا فيه ، يحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل وعلى بن المدينى(١) . ومن أقدم الكتب التى وصلتنا فى الجرح والتعديل وأكبرها حجماً ، بالإضافة إلى المدونات السابقة ، كتاب « طبقات بن سعد » ٢٣٠ هـ ، كاتب الواقدى ، ويقع فى خمسة عشر مجلداً .

ومن الجرح والتعديل نشأ علم رجال الحديث ، الذى يبحث فى رواة الحديث من حيث هم رواة ، وتاريخهم ووفياتهم وأسمائهم ، وألقابهم وكناهم ، وهذا كله مهد لنشأة فن الترجمة والسير ، فى الثقافة العربية والإسلامية .

وعلى كل حال فقد وضح لنا أن « نقد الخبر » ، قد بدأ بالجرح والتعديل ، وأن هذا لم يصبح علماً ذا قواعد وأصول ، إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى ، ولذا فلا بأس من الإشارة بعد ذلك ، إلى أهم هذه القواعد والأصول التى يقوم عليها علم الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال لنستطيع بذلك الوقوف ، على مقاييس أسلافنا فى النقد العلمى : وهذا موضوع الفصل الثانى من هذا الباب .

(١) السخاوى : الإعلان بالتوبيخ ص ١٦٤ - ١٦٥ وكذا انظر حاجى خليفة كشف الظنون علم الجرح والتعديل .

الفصل الثانى

أصول وقواعد الجرح والتعديل

تمهيد :

إن أصول وقواعد القوم فى الجرح والتعديل كثيرة ، وعديدة ولكنها حسبنا الإشارة هنا ، إلى أهم هذه الأصول ، وتلك القواعد وخاصة التى تمثل العمد أو الركائز ، التى يرتكز عليها علم الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال عند أسلافنا . أضف إلى هذا أن هذه الأصول والقواعد العامة ، يمكن ردها آخر الأمر إلى ناحيتين :

ا – قواعد وأصول تختص بالعدالة .

ب – قواعد تختص بالجرح .

ومن ثم كان لا مفر من مراعاة هذا عند الحديث ، أو الإشارة إلى أهم هذه الأصول والقواعد ، التى ينهض عليها علم الجرح والتعديل .

أولا – قواعد العدالة وأصولها

معنى العدالة وتعريفها : قلنا إن تعريف العدالة ، تطور على مر العصور وتعاقب الأزمان ، ولم يخرج فهم القدماء للعدالة عن فهم المتأخرين لها ، وإن اختلفت الصيغ والعبارات . ومهما يكن من شىء ، فلقد فهم القدماء ، والمتأخرون العدالة ، على أنها « صفة تلزم صاحبها المحافظة على أوامر الدين ونواهيه ، والعرف والعادات والتقاليد »[1] . والعدالة بهذا المفهوم تتصل بناحيتين : دين الراوى ، وأخلاق الراوى . ولا يقصدون بالدين هنا ، الدين

---

(١) ابن حجر : شرح النخبة ص ٨٣

بالمعنى الشكلي أو الرسمي وحسب ، بل الدين كتجربة ، روحية ولهذا يشترطون فى الراوى الورع والصلاح ، والتقوى ، لأن هذا كله قد يعصمه من الكذب أضف إلى ذلك أنهم يقصدون بالأخلاق هنا ، الأخلاق بمعناها العام لا الخاص ، فليس القصد منها السلوك الشخصي وحسب ، بل حسن معاملة الناس ، والحفاظ على العرف والعادات ، والتقاليد الإجتماعية . ومن ثم فالعدالة بهذا المفهوم الواسع دينية اجتماعية ، لأن منها ما يمس الدين ، ومنها ما يمس المجتمع ، وهى صفة يجب توافرها فى الراوى والشاهد : وكما أسلفنا القول ، بأن هذا الشرط ، لم يضعه علماء القرن الثانى ، أصحاب علم الجرح والتعديل ، بل وضع منذ عصر مبكر أى منذ عصر الصحابة وعصر النبى أيضاً . فلقد رأينا ، كيف كان عمر يبحث ، عن عدالة الراوى وعدالة الشاهد ، وكان يتشدد فى هذا المطلب غاية التشدد ، ولم يكن يقبل تزكية رجل لآخر إلا إذا أدرك حقيقة أنه يعرفه معرفة وثيقة ، وأنه خالطه وعاشره لأن المظهر غير المخبر ، فقد يبدو الرجل ورعاً صالحاً أميناً صدوقاً ، فى الظاهر لكن باطنه خلاف ذلك . وهذه الدقة فى الحكم على الرجال ، التى أصلها سلفنا من الصحابة ، أثر من آثار دقيق ملاحظتهم التى هى أخص خصائص منهجهم العلمى ، هذا بالنسبة لمفهوم العدالة وتعريفها . أما بالنسبة للعدد المقبول فى التعديل ، فنجدهم يختلفون فى هذا ، فبعضهم يكتفى هنا بواحد تأسياً بفعل الصحابة وخيار التابعين ، وقياساً على قبول خبر الواحد ، دليلا فى الشرعيات : ويشترط بعضهم فى هذا اثنين أو أكثر ، قياساً على الشهادة لأن الشهادة لا تثبت بأقل من اثنين ، فكذلك العدالة : ومهما يكن من أمر ، فالأساس فى التزكية أو التعديل ، أن يكون المعدل أو المزكى أهلا لذلك ، فإذا كان أهلا لذلك قبلت تزكيته ، وأخذ بقوله فى الحكم على الرجال[1] . يقول صاحب الكفاية (وقال قوم من أهل العلم يكفى فى تعديل المحدث والشاهد ، تزكية الواحد ، إذا كان المزكى بصفة من يجب تزكيته)[2] . وبناء على هذا ،

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية فى علم الرواية ٩٦ – ٩٧ ط الهند وكذا الغزالى فى المستصفى ص ١٠٣ جـ ١ .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٩٧ .

فهم يختلفون كما رأينا ، فى العدد المقبول فى التزكية ، والتعديل وليس فى هذا وحسب ، وإنما أيضاً فى :

وجوب ذكر سبب للتعديل : فمنهم من يرى وجوب ذكر هذا ، أى (يجب على المعدل أن يذكر سبب تعديله ، أو تزكيته فالعدالة تحتاج إلى كشف وتفسير)[1] ، ويرى بعضهم عكس ذلك ، أى أنه لا داعى لذكر سبب للعدالة ، ويجب قبول تعديل المخبر والشاهد ، دون ذكر سبب لذلك . والدليل على هذا (إجماع الأمة على أنه لا يرجع فى التعديل إلا إلى قول عدل رضا عارف بما يصير به العدل عدلاً والمجرح مجروحاً . وإذا كان كذلك وجب حمل أمره فى التزكية على السلامة ، وما تقتضيه حاله التى أوجبت الرجوع إلى تزكيته من اعتقاده الرضا به ، وأدائه الأمانة فيما يرجع اليه فيه ، والعمل بخبر من زكاه ، ومتى أوجبنا مطالبته بكشف السبب ، الذى به صار العدل عدلا عنده ، كان شكاً منا فى علمه بأفعال المزكى وطرائقه وسوء ظن بالمزكى واتهامه ، بأنه يجهل المعنى الذى يصير به المعدل عدلا)[2] . فالعبرة هنا بالمعدِّل لا المعدَّل ، أى بالقاضى لا بالمتهم ، والقاضى لا يبرىء المتهم إلا عن علم ودراية بحاله ، لأن هذه وظيفته ، ولو طعنا فى هذه البراءة ، لكان طعنا منا فى حكم القاضى . أضف إلى هذا أن التعديل كما أسلفنا القول ليس حقاً لكل راو ، وإنما حق لبعض الرواة دون بعض ، أولئك الذين ثبتت صلاحيتهم لهذا العمل ، وقدرتهم على القيام بهذه فلو طالبناهم بذكر سبب للعدالة لكان هذا شكاً منا فى عدالة المعدل نفسه ، أى فى مقدرته على أداء عمله . هذا ويجب أن نشير إلى ملحظ نقدى دقيق ، فطن إليه هؤلاء العلماء وهو أن رواية الثقة العدل ، عن غيره ليست تعديلا له ، لأن الثقة قد يروى عن قوم ليسوا بثقات ، إما لأنه لم يعرف ما فيهم من عيوب ، فهم ثقات عند غيره ، أو لأن عدم ثقتهم مردها أحياناً ، ما فى أخلاقهم من شوائب يعدها بعض العلماء قادحة فى الرواية ، بينما يعدها آخرون غير قادحة .

---

(١) الغزالى : المستصفى ص ١٠٣ وكذا مقدمة ابن الصلاح ص ٥٢ .

(٢) الخطيب : الكفاية ص ٩٩ - ١٠٠ .

ومن ثم حذر كثير من هؤلاء العلماء من الرواية ، عن الثقات الذين يرون عن غير الثقات . قال شعبه بن الحجاج أحد أعلام النقد الديني في القرن الثاني ، « لا تحملوا عن سفيان الثوري إلا عمن تعرفون ، فإنه كان لا يبالي عمن حمل إنه يحدثكم ، مثل أبي شعيب المجنون »[1] . وقال أيضاً محذراً من هذا (سفيان ثقة يروى عن الكذابين) . ويبدو أن سفيان هذا ، الذي يتهمه شعبة بالرواية عن غير الثقات ، كان يروى عنهم حقاً ، ولكنه كان يذكر مع الرواية ما فيهم من عيوب ، كقوله مثلا (حدثنا ثور بن أبي فاخته ، وكان من أركان الكذب)[2] . ومهما يكن من شيء ، فلقد حذر كثيرمن العلماء من الرواية عن غير الثقات ، وفطنوا إلى أن رواية العدل أو الثقة عنهم ، لا تمنحهم العدالة . وعلى كل حال ، فالبحث عن عدالة الراوى وقواعد القوم ، التي وضعوها للعدالة وشرائطها هذه القواعد ، التي أشرنا إليها آنفا تعني الاشادة بم في الراوى من جميل الصفات والمحاسن ، التي تجعله أهلا للرواية الصحيحة ، وإذا كان النقد العلمي في أدق معانيه كما ذكرنا هو تمييز الصحيح من الزائف ، فالبحث عن عدالة الراوى يدخل ضمن الشطر الأول من هذا التعريف ، أي معرفة الصحيح . أما الشطر الثاني من التعريف السابق : أي معرفة الزائف ، الذي ليس صحيحاً لخلل أو عيب فيه ، فأساس هذا عندهم الجرح . وعلى هذا فالجرح يقابل التعديل ، ومادمنا قد ذكرنا قواعدهم في التعديل ، فلا بأس بعد ذلك من ذكر قواعدهم في الجرح .

ثانيا – قواعد الجرح وأصوله

جرح الراوى ، معناه اتهامه في عدالته أو ضبطه ، لأن من أساس صحه الرواية العدالة والضبط ، فأى خلل يتطرق إلى عدالة الراوى أو ضبطه ، يؤدى إلى جرحه وإثارة الشك والريب حول روايته ، إذ لم تعد صالحة للقبول . وعلى

(١) المرجع السابق ص ٩٩ – ١٠٠

(٢) المرجع والصحيفة .

كل حال ، فالأساس فى الجرح ، الاتهام أو الشك ، ومن الشك يصل المرء إلى اليقين وليس معنى اليقين هنا الصحة أو الوصول إلى الحقيقة ، وإنما معناه الثبات على رأى أو القبول والتسليم . وهذا يتفق وأسس المنهج العلمى فى العصر الحديث : فالمنهج العلمى فى العصر الحديث ، يبدأ بالشك ومن الشك يصل الباحث إلى اليقين ، وليس معنى اليقين هنا أيضاً الوصول إلى الحقيقة ، وإنما معناه القبول أو التسليم أو الاعتقاد . يقول جون ديوى : (إذا كان البحث يبدأ بالشك ، فهو ينتهى بإقامة الظروف التى من شأنها أن تزيل ما يستدعى ذلك الشك ، وهذه الحالة الأخيرة يمكن تسميتها الاعتقاد غير أنى لاسباب ابديها فيما بعد نفضل تسميتها جواز التقرير المقبول ، فقد يظن أن لفظة الاعتقاد مناسبة للدلالة على ما يتمخض عنه من نتائج ، فبينما الشك حالة قلقة من التوتر تلتمس لها مخرجاً ومتنفساً فى عملية البحث ، نرى البحث ينتهى ببلوغه حالة مستقرة على رأى ، وهذه الحالة المستقرة إن هى إلا علامة مميزة للاعتقاد بمعناه الصحيح ، وبهذا يكون لفظ الاعتقاد مناسباً لتسمية النهاية التى ينتهى إليها البحث)[1] .

من هذا يرجح عندنا اتفاق المنهج الإسلامى فى جرح الراوى ونقده . والمنهج العلمى فى العصر الحديث ، وخاصة فى أولى خطوات البحث عن الحقيقة ، وهى الشك وفى النتيجة التى ينتهى إليها البحث وهى الاعتقاد أو التسليم . وعلى كل حال ، فالأساس فى نقد الرجال « الجرح » أو الاتهام ، فالراوى يظل مجروحاً إلى أن تثبت عدالته ، ومن هنا وجدناهم يختلفون فى أيهما أولى بالتقديم الجرح أم التعديل .

٢ – تقديم الجرح على التعديل : يرى بعضهم أن الجرح مقدم على التعديل إذا تعادل الجرح والتعديل ، أى إذا كان عدد المعدلين يساوى عدد المجرحين وحجتهم فى هذا أن الجارح يبين سبب جرحه ، بينما لا يذكر المعدل سبباً لتعديله ،

(١) جون ديوى المنطق نظرية البحث ترجمة زكى نجيب محمود ص ٦٢ – ٦٣ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م .

فالجرح من هذه الناحية فيه زيادة علم ومعرفة . يقول صاحب الكفاية : (اتفق أهل العلم على أن من جرحه الواحد والاثنان ، وعدله مثل من جرحه ، فإن الجرح به أولى ، والعلة فى ذلك أن الجارح يخبر عن أمر قد علمه هو ويصدق المعدل ، ويقول قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها وتفردت بعلم لم تعلمه من اختبار أمره)[1] ، ثم يروى روايات ، تتضمن آراء لعلماء القرنين الثانى والثالث ، فى ذلك وتؤيد هذا الرأى[2] . هذا إذا تعادل الجرح والتعديل وتساوياً . لكن إذا زاد عدد المجرحين على عدد المعدلين فما الحكم ؟ يرى أكثرهم الأخذ بقول المجرحين ، لأن الجرح فيه زيادة علم ومعرفة ، ولأن الجارح لا يكذب المعدل ، وكذا إذا زاد عدد المعدلين على عدد المجرحين . يقول الخطيب البغدادى : (إذا عدل جماعة رجلا ، وجرحه أقل عدداً من المعدلين ، فإن الذى عليه جمهور العلماء أن الحكم للجرح ، والعمل به أولى ، وقالت طائفة بل الحكم للعدالة ، وهذا خطأ لأجل ما ذكرناه من أن الجارحين يصدقون المعدلين فى العلم بالظاهر ، ويقولون عندنا زيادة علم لم تعلمون من باطن أمره . وقد اعتلت هذه الطائفة بأن كثرة المعدلين تقوى حالهم ، وتوجب العمل بخبرهم ، وقلة الجارحين تضعف خبرهم)[3] . ومهما يكن من شىء ، فإن شرط تقديم الجرح على التعديل فى جميع الأحوال ، شرط له وجاهته لأن فيه كما قلنا زيادة علم ومعرفة ، ولأن الجارح لا يكذب المعدل فى تعديله بل يصدقه ، ويضيف إليه جديداً ، فكأنه يقول له ، أنا معك فى أن هذا الراوى عدل صدوق أمين ، لكنه غير ضابط أو يهم أحياناً وفيه غفله ، لم تعرفها أنت لكنى عرفتها ، والمهم أن يذكر سبب جرحه ، وعلينا أن نحكم بعد ذلك وننظر بعين المنطق والصواب ، لنرى هل هو محق فى جرحه أو لا ، فإذا كان محقاً فى ذلك قدمنا الجرح على التعديل ، وإذا لم يكن كذلك وجرح الراوى بأشياء لا تجرح ، رفضنا قوله وقدمنا التعديل . ولما كان للجرح هذه المكانة فى نقد الرجال ، وجدناهم يختلفون فيما يجرح ، وما لا يجرح ، وبناء على هذا

(١) الخطيب : الكفاية ص ١٠٥ - ١٠٦ ط الهند .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) المرجع السابق ص ١٠٧ ط الهند .

وضعوا قاعدة أشرنا إلى طرف منها ، وهي قولهم :

٣ – لا يقبل الجرح إلا مفسراً : ومعنى هذا أنه يجب على الجارح أن يبين سبب جرحه ، فلا بد في الجرح من الكشف والتفسير[١] . ويبدو أن هذه القاعدة ، كانت معروفة في أواخر القرن الثاني ، وعند الشافعي « على وجه الخصوص » . يقول صاحب المستصفى : (قال الشافعي : يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، إذ قد يجرح بما لا يراه جارحاً لاختلاف المذاهب فيه ، وأما العدالة فليس فيها إلا سبب واحد)[٢] . ولقد تمسك بهذا كثير من علماء القرن الثالث ونقاده ، كالبخاري ومسلم وأبي داود وغيرهم[٣] . ويظن أنهم تمسكوا بهذه القاعدة وتشبثوا بها ، لأن أناساً جرحوا بأشياء لا تجرح ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، منها : سأل عبد الله بن أحمد بن حنبل أباه قائلا : إن يحيى بن نعيم يطعن عامر بن صالح قال يقول ماذا ؟ قال إنه رآه يسمع من حجاج . قال أحمد : لقد رأيت حجاجا يسمع من هشيم ، وهذا عيب يسمع الرجل ممن هو أصغر منه »[٤] . فسماع الكبير من الصغير ، جرح عند بعضهم ، يوجب رد الرواية . وهذا شعبة بن الحجاج – في القرن الثاني ، يرفض رواية رجل لا لشيء ، سوى أنه رآه يجري على فرس ملء فروجه[٥] . وهذا الحكم بن عتبة يسأل شعبة : لما لم ترو عن ذا ذان فقال : كان كثير الكلام[٦] .

فكثرة الكلام ، وحمل الدابة على السير بسرعة ، فوق طاقتها جرح للراوي في عرف شعبة ، وأبعد من هذا كان يجرح الراوي ، لا لشيء سوى أن اسمه ذكر أمام ناقد أو عالم من العلماء فامتخط : قال محمد بن علي الوراق سألت مسلم بن ابراهيم عن حديث لصالح المري فقال : ما تصنع بصالح ذكروه يوماً

(١) الخطيب : الكفاية ص ١٠٨ ط الهند .
(٢) الغزالي : المستصفى ص ١٠٢ جـ ١ ط السابقة .
(٣) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ١٥١ ط الهند .
(٤) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ١١٠ .
(٥) المرجع السابق والصحيفة .
(٦) المرجع السابق ص ١١٢ .

عند حماد بن مسلمة فامتخط.[1]

من هذا كله، يتضح لنا السبب الذى من أجله وضعت هذه القاعدة، وسر تمسك كثير من العلماء بها، واشتراطهم فى الجرح الكشف والتفسير، الذى ترتب عليه أيضا، رفضهم قول القرين فى القرين، والعالم فى العالم، ولعل خير ما يعبر لنا عن هذا الموقف أدق تعبير وأصحه، قول مالك بن دينار (يؤخذ بقول العلماء والقراء فى كل شىء إلا قول بعضهم فى بعض[2]).

وإجمال القول: أن هذه هى أهم القواعد العامة، والأحكام التى وضعها العلماء المسلمون، فى الجرح والتعديل، ولم يبق أمامنا سوى معرفة مراتبهم فى ذلك.

مراتب الجرح والتعديل

ذكرنا أن العلماء المسلمين لم ينظروا إلى الرواة على أنهم مرتبة واحدة أو طبقة واحدة، وإنما رتبوهم مراتب، حسب تفاوتهم فى العدالة والضبط. وهذا بالنسبة للرواة المقبولى الرواية. أما بالنسبة للمجروحين، فليسوا أيضا على درجة واحدة من الجرح، وإنما يتفاوتون فى ذلك. وترتب على هذا التقسيم اختلاف ألفاظهم فى الجرح والتعديل، باختلاف هذه المراتب وتفاوتها. وعلى هذا فليس كل المجروحين فى مرتبة واحدة، وكذلك ليس كل المعدلين وإنما المجروحون على مراتب، والمعدلون على مراتب كذلك ولكل مرتبة ألفاظ خاصة، سواء فى الجرح أم التعديل، فما مراتب الجرح والتعديل؟.

الجرح أربع مراتب: أسوأها قولهم، فلان كذاب أو دجال، أو

(١) المرجع السابق ص ١١٣.

(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر اختصار المحمصانى ص ١٩٤، وانظر أيضاً ابن الصلاح مقدمته فى علوم الحديث ص ٥٩ ط الهند.

وضاع ، فهذه أسوأ مرتبة فى الجرح ، لأن صاحبها متروك الحديث ، لا يؤخذ بروايته مطلقاً .

أما المرتبة الأولى : فهى قولهم فلان ضعيف الحديث ، وهذه المرتبة تلى المرتبة السابقة ، وهى أخف قليلا منها ، لأن الراوى هنا يرفض حديثه فى الحلال والحرام ، ولكن يجوز الأخذ به اعتباراً أى فى فضائل الأعمال . أما أسهل هذه المراتب وأقربها إلى التعديل فقولهم : فلان : لين الحديث . ويليها قولهم : فلان ليس بقوى ، فالراوى فى هذه وتلك لا يكتب حديثه ، وإن اعتبر به[1] . وعلى كل حال ، فهذه هى مراتب الجرح . أما مراتب التعديل ، فهى أربع ايضاً : وأعلى هذه المراتب ، وأرفعها قولهم : فلان ثقة أو متقن أو حافظ ، فهذه هى المرتبة الأولى أما :

المرتبة الثانية : فهى قولهم فلان صادق أو محله الصدق ، وهذه المرتبة تلى الأولى من حيث أن راويها مقبول ، لكن روايته لا تقبل إلا بعد نقد ونظر فيها . أما فى المرتبة الأولى ، فرواية الراوى مقبولة مطلقاً دون نظر ، أو نقد لأن راويها « ثبت حجة » .

أما المرتبة الثالثة : فهى قولهم فلان شيخ . وحكم الراوى هنا أنه يكتب حديثه ، وينظر فيه ، ولكنه فى مرتبة دون السابقة . أما آخر هذه المراتب وأقربها إلى التجريح ، فقولهم فلان صالح الحديث ، أو لا بأس به ، فهذا يكتب حديثه اعتباراً وحسب[2] .

واجمال القول وصفوته : أن ترتيب الجرح والتعديل ، إلى مراتب مرده كما ذكرنا تقسيم الرواة وترتيبهم إلى مراتب ، وطبقات حسب توافر شرط العدالة والضبط فى كل منهم . ويبدو أن هذا التقسيم والترتيب ، قد اتفق عليه منذ

---

(١) انظر ابن حجر : شرح النخبة ص ٦٦ ط السابقة وكذا السيوطى فى التدريب ص ٢٢٩ ط السابقة .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٣٣ ط السابقة .
انظر أيضاً ابن الصلاح مقدمته فى علوم الحديث ص ٥٨ ط الهند .

نهاية القرن الثالث الهجرى ، أو على أقل تقدير ، كان هذا الترتيب أو التقسيم معروفاً فى نهاية هذا القرن . ومما يدل على صحة هذا الرأى ، قول « محمد بن على القصار » - القرن الثالث - (وجدت الألفاظ فى الجرح والتعديل على مراتب شتى ، فإذا قيل للواحد أنه ثقة أو متقن ، فهو ممن يحتج بحديثه ، وإذا قيل إنه صدوق أو محله الصدق ، أو لا بأس به فهو ممن يكتب حديثه ، وينظر فيه إلا أنه دون الثانية ، وإذا قيل صالح الحديث ، فإنه يكتب حديثه للاعتبار وإذا أجابوا فى الرجل بلين الحديث ، فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتباراً ، وإذا قالوا ليس بقوى فهو بمنزلة لأولى فى كتب الحديث ، إلا أنه دونه ، وإذا قالوا ضعيف الحديث فهو دون الثانى لا يطرح حديثه بل يعتبر به ، وإذا قالوا متروك أو ذاهب الحديث ، أو كذاب فهو ساقط الحديث ، لا يكتب حديثه وهى المنزلة الرابعة)[1] .

أظننا بعد هذه النظرة العامة ، وهذا العرض الواضح ، لأهم قواعد القوم وأصولهم فى الجرح والتعديل ، التى يرتكز عليها منهجهم فى نقد الرجال ، فى حاجة ماسة إلى معرفة العوامل والأسباب ، التى تبعث على الجرح والنقد ، وعلى وجه الخصوص نقد الرجال . فما هى العوامل والأسباب الباعثة على ذلك ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى الفصل القادم .

---

(١) ابن أبى حاتم : عبد الرحمن - تقدمه المعرفة لكتاب الجرح والتعديل ص ٨ ط الهند .

الفصل الثالث

عوامل الجرح واسبابه

قلنا إن جرح الراوى ، معناه اتهامه فى عدالته أو ضبطه ، لأن من شروط صحة الرواية العدالة والضبط ، وأى خلل يتطرق إلى عدالة الراوى ، أو ضبطه يؤدى إلى جرحه . وعوامل الجرح وأسبابه كثيرة ، وهى على كثرتها ، يمكن ردها إلى هاتين الناحيتين ، أى العدالة والضبط ، وبناء على هذا يمكن تقسيمها إلى قسمين :

ا – عوامل تمس العدالة .
ب – عوامل تمس الضبط .

وسنحاول قدر الطاقة الإشارة إلى كل منها على حدة .

أولا – العوامل التى تمس العدالة

من العوامل التى تمس العدالة ، ويترتب عليها جرح الراوى ، ورد روايته :

ا – **السفه** : يرى كثير من العلماء أن السفه ، يسقط العدالة ويخرم المروءة ، ويوجب رد الرواية ، ولكنهم يختلفون فى تحديد معنى السفه وخوارم المروءة[1] . فيرى بعضهم أن مجرد اللهو البرىء أو العبث سفه ، وكذا عدم المحافظة على آداب الحديث ، وتناول الطعام فى الأسواق أو الطرقات[2] . فكل هذا سفه فى عرف بعضهم يخرم المروءة ، ويسقط العدالة . والأمثلة على هذا كثيرة ، حسبنا منها قول : شعبة بن الحجاج – القرن الثانى – (لم يكن شيء أحب إلى من أن أرى رجلا يقدم من مكة ، فأسأله عن أبى الزبير حتى قدمت

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٥ – ١٦ .
(٢) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ٥٥١ .

مكة فسمعت منه ، فبينا أنا عنده إذ جاء رجل ، فسأله عن شيء فافترى عليه ، فقلت له تفترى على رجل مسلم قال : إنه غاظنى قلت : يغيظك فتفترى عليه فآليت ألا أحدث عنه) .فهذا فى عرف شعبة سفه يسقط العدالة ويخرم المروءة . ومنها أيضاً ما رواه البخارى عن يحيى بن سعيد القطان – القرن الثانى – من أنه (رفض الرواية عن نضر بن مطرف ، لأنه سمعه يقول إذا لم أحدثكم فأمى زانية)[1] . فالفحش فى القول سفه ، يوجب جرح الراوى ورد روايته فى عرف بعضهم ، وكذا سب السلف ، قال عبد الله بن المبارك – القرن الثانى – على رؤس الناس « دعوا حديث عمر بن ثابت فإنه كان يسب السلف »[2] . والأمثلة على ذلك كثيرة ، وهى على كل حال ، تدل على اختلاف العلماء فى فهم معنى السفه ، وخوارم المروءة . ومن هنا أصبح ذا معنى نسبى عند أكثرهم ، وحسما لهذا الاختلاف وضعوا القاعدة النقدية الصائبة التى أشرنا إليها وهى قولهم : لا يقبل الجرح إلا مفسراً .

٢ – **الكذب** : إن من أقوى الأسباب الباعثة على جرح الراوى كذبه ، لأن الكذب عند أكثرهم من أكبر الكبائر ، ومرد هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم ، « فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار »[3] . وعلى هذا ، فالتائب من الكذب فى الخبر الدينى ، لا تقبل روايته ، وإن قبلت توبته ، بينما الكاذب فى خبر تاريخى ، أو أدبى تجوز توبته ، والأخذ بروايته . سأل سائل « أحمد بن حنبل » – القرن الثالث – عن محدث كذب فى حديث واحد ، ثم تاب ورجع قال : توبته فيما بينه وبين الله ، ولا يكتب حديثه أبداً[1] . ويقول ابن المبارك : « من عقوبة الكذاب أن يرد عليه صدقه »[2] . وليس خلوث الكذب وحسب ، وإنما محاولة الكذب أيضاً كالكذب فى العقوبة . قال أبو نعيم الفضل بن دكين – القرن الثانى – (قال : سفيان الثورى : من كذب فى الحديث افتضح ، قال أبو نعيم : وأنا أقول من هم أن يكذب افتضح »[3] .

---

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١١٥ ط السابقة .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

(٣) مقدمة صحيح مسلم بن الحجاج ص ١٢ (كتاب التحرير) .

لكن ما معنى الكذب ؟ وما صوره ؟ يقول الحميدى ، أحد أصحابى الشافعى (فإن قال قائل فما الذى لا يقبل من حديث الرجل أبدا ، قلت : هو أن يحدث عن رجل أنه سمعه ، ولم يدركه ، أو عن رجل أدركه ، ثم وجد عليه أنه لم يسمع منه ، أو بأمر يبين عليه فى ذلك ، فلا يجوز حديثه أبداً ، لما أدرك عليه من الكذب ، فيما حدث به)[1] . فمن صور الكذب إذن :

ا - الرواية دون رؤية أو لقاء أو معاصرة .

ب - الرواية دون سماع .

جـ - وجود قرينة تظهر الكذب فى الحديث .

ولقد اصطلحوا على تسمية الصورتين الأولى والثانية من صور الكذب بالإرسال والتدليس ، وعلى هذا يعرفون « المرسل » بأنه رواية الراوى عمن عاصره ، ولم يلقه أو روايته ، عمن لم يعاصره ولم يلقه[2] . ولكنهم يختلفون فى قبول المرسل والعمل به ، ويصور لنا هذا الاختلاف صاحب الكفاية ، فيقول (وقد اختلف العلماء فى وجوب العمل بما فى هذه حالة ، فقال بعضهم ، إنه مقبول ويجب العمل به إذا كان المرسل ثقة عدلا ، وهذا قول مالك ، وأهل المدينة ، وأبى حنيفة ، وأهل العراق وغيرهم . وقال محمد بن إدريس الشافعى وغيره ، من أهل العلم ، لا يجب العمل به ، وعلى ذلك أكثر الأئمة ، من حفاظ الحديث ، ونقاد الأثر)[3] .

هذا بالنسبة للإرسال . أما التدليس ، فأصله فى اللغة من الدلس ، وهو اختلاط النور بالظلمة . ويقابل فى عصرنا الحاضر التزييف ، وهو أخطر أنواع الكذب ، لأن فيه إيهام ، فالراوى يوهمنا أنه صادق ، والحقيقة غير ذلك : ولذا يعرف علماء النقد الدينى ، التدليس : بأنه رواية الراوى عمن لم يلقه موهماً أنه لقيه ، أو تغيير اسم المروى عنه أو لقبه أو كنيته . وقد اتهم كثير

---

(١) انظر المغنى فحسب : المرجع السابق ص ٨ .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١١٧ ط الهند .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

من أعلام النقد الديني في القرنين الثاني والثالث بالتدليس ، كالثوري ، وابن أبي عروبة ، وهشيم بن بشير[1] . ولعل خير مثال على هذا قول يزيد بن هارون القرن الثاني – « قدمت الكوفة فما رأيت بها أحدا إلا وهو يدلس ، إلا مسعر بن كدام[2] » . ويبدو أن مرد هذا ، أن كثيراً من هؤلاء العلماء ، قد فهموا التدليس ، بمعنى الإرسال ، وماداموا قد قبلوا مرسل الثقة ، فلا حرج في أن يقبلوا تدليس الثقة . قال يعقوب بن أبي شيبه ، (التدليس جماعة من المحدثين ، لا يرون به بأساً ، وكرهه جماعة منهم ونحن نكرهه . ومن رأى التدليس منهم فإنما يجوزه عن الرجل ، الذي قد سمع منه ، فيسمع عن غيره ما لم يسمعه منه ، فيدلسه يرى أنه قد سمعه منه ولا يكون ذلك أيضاً عندهم إلا عن ثقة . أما من دلس عن غير ثقة ، وعمن لم يسمع هو منه ، فقد جاوز حد التدليس ، الذي رخص فيه العلماء[3] .

فهذه هي صور الكذب ، وأنواعه المختلفة . لكن كيف كان العلماء المسلمون يستدلون على معرفة الكذب ؟ أو بالأحرى ما هي الطرق أو الوسائل التي كانوا يلجأون إليها لمعرفة كذب الراوي ؟ . لقد كان علماء النقد الديني ، يلجأون إلى طرق كثيرة لمعرفة كذب الراوي منها :

١ – **التاريخ** : أي معرفة موت الراوي ، ومولد من روى عنه ، للتحقق من معاصرة الراوي لمن روى عنه ، ولقائه إياه . يقول سفيان الثوري (لما استعمل الرواة الكذب ، استعملنا لهم التاريخ)[4] . ولعل من خير الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة ، هذه الحادثة ، التي يرويها بعضهم . قال « عفير بن معدان الكلاعي » (قدم علينا عمرو بن موسى حمص . فاجتمعنا اليه في المسجد ، فجعل يقول حدثنا شيخكم الصالح فلما أكثر قلت له من شيخنا هذا الصالح ؟ سمه لنا لنعرفه ؟ قال فقال خالد بن معدان فقلت له في أي سنة

(١) ابن الصلاح : مقدمته ص ١٥ الهند – وأيضا ابن حجر : شرح النخبة .

(٢) الخطيب البغدادي : الكفاية ص ٣٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٢ .

المرجع السابق ص ١١٩ .

لقيته ؟ قال لقيته سنة ثمان ومائة . قلت له فأين لقيته ؟ قال فى غزاة أرمينية . فقلت له اتق الله يا شيخ ولا تكذب ، مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة ، وأنت تزعم أنك لقيته بعد موته بأربع سنين ، وأزيدك أخرى ، أنه لم يغز أرمينية قط إنما كان يغزو الروم ..)[1] .

فالتاريخ خير عون ، يمكن الاعتماد عليه فى كشف كذب الراوى . بيد أن التاريخ ، غير كاف وحده لمعرفة ذلك ، فقد يصح تاريخياً لقاء الراوى لمن روى عنه وسماعه منه ، ومع هذا ، فقد لا ينجو من الكذب فى الرواية ، ولهذا لجأوا إلى طرق أخرى لمعرفة ذلك .

من هذه الطرق :

ب – أن يخبر الراوى عن نفسه بأمر مستحيل : وهذا يدخل تحت حكم عام ، وهو النظر فى أخلاق الراوى وطباعه وصفاته فقد يكون من صفاته السذاجة وسرعة التصديق ، أوحب الشهرة ، أو الحديث عن نفسه بأشياء خارقة للعادة كالمعجزات أو الكرامات ، أو إيمانه بحدوث مثل هذه الأشياء ، المقصورة على الأنبياء والرسل ، للبشر .

ولعل من خير الأمثلة التطبيقية أيضاً على هذا ، هذه الرواية (قال يحيى بن معين حدثنا يحيى بن يعلى قال قلت لزائدة : ثلاثة لا تحدث عنهم لم لم ترو عنهم ؟ قال ومن هم ؟ قلت ابن أبى ليلى ، وجابر الجعفى والكلبى . قال أما ابن أبى ليلى ، فبينى وبينهم حسن ، ولست أذكره ، وأما « الجعفى » فكان والله كذاباً ، وأما « الكلبى » ، فمرض مرضة وقد كنت أختلف إليه فسمعته يقول ، مرضت فنسيت ما كنت أحفظه ، فأتيت آل محمد صلى الله عليه وسلم ، فتفلوا فى فحفظت كل ما نسيت ، فقلت لله على أن لا أروى عنك شيئاً بعد هذا فتركته)[2] .

---

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) مقدمة صحيح مسلم : ص ١٣ (كتاب التحرير) وكذا انظر الخطيب فى الكفاية ص ١٢٠ .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على الدقة المنهجية ، التى كان يلتزمها أسلافنا فى نقد الراوى ، لدرجة أنهم كانوا يحكمون العقل كثيراً فى النقد حيث لا نص ، ولا يؤمنون بالخرافات أو الأساطير ، أو الأشياء الخارقة للعادة ، لأنها معجزات ، والمعجزة خاصة بالأنبياء والرسل ، أما من ادعى من البشر نسبة هذا لنفسه ، فهو كذاب ولا ينبغى الأخذ بروايته . ولننتقل بعد ذلك إلى سبب ثالث من الأسباب التى تمس عدالة الراوى ، وتؤدى إلى جرحه .

٣ - **المجون والخلاعة** : من العوامل التى تؤدي إلى جرح الراوى ، نظراً للمساس بعدالته ، مجونه وخلاعته ، لأن الراوى الماجن الخليع الذى لا يعبأ بالأخلاق ولا بالتقاليد ، ولا يقيم وزناً للقيم الدينية ولا القيم الاجتماعية ، محال أن يكون ثقة فى روايته ، فأخلاق الراوى كما قلنا لها دخل كبير فى الرواية ، لأنها تنعكس عليها ، ولذا نراهم يجرحون الراوى ، لمجونه وخلاعته ، ويرفضون روايته فى الأخبار الشرعية ، أما الأخبار التى لا تتعلق بحل أو حرمه أو تشريع ، فيجوز روايتها عنه . (قال ابراهيم بن عبد الله بن الجنيد ، سألت يحيى بن معين عن محمد بن مناذر الشاعر ، فقال : لم يكن بثقة ولا مأمون رجل سوء نفى من البصرة ، وذكر منه مجونا وغير ذلك ، إنما يكتب عنه شعر وحكايات عن الخليل بن أحمد ، فقال : هذا نعم ، كأنه لم ير بهذا بأساً ولم يره موضعاً للحديث)[1] .

لكن ما معنى المجون هنا ؟ : هل هو مخالفة القيم الدينية والخلقية ، كالسكر والعربدة مثلا ؟ أم أنه مجرد العبث ، حتى بأقل الأشياء وأتفهها ؟ إن العلماء المسلمين فى الحقيقة كانوا أكثر تشدداً فى رد الماجن إذ أنهم فهموا المجون على أنه مطلق العبث . فالماجن ليس ، هو العابث بالتقاليد والقيم الدينية ، والخلقية ، وحسب ، بل العابث مطلقاً حتى بأقل الأشياء وأتفهها . سئل أبو داود السجستانى - القرن الثالث - لم لا تحدث عن أبى الأشعث فقال (لأنه كان يعلم المجان المجون ، كان مجان البصرة ، يصرون صرر الدراهم ويطرحونه على

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٥٦ .

الطريق ويجلسونه ناحية ، فإذا مر يعنى رجلا بصرة أراد أن يأخذها صاحوا ضعها فيخجل .. فعلم أبو الأشعث المارة بالبصرة هيئوا صرر زجاج كصررهم ، فإذا مررتم بصررهم فصاحوا بكم ، فاطرحوا صرر الزجاج التى معكم ، وخذوا صرر الدراهم ، فأنا لا أحدث عنه لهذا »[1]. أما رابع هذه العوامل ، التى تؤدى إلى جرح الراوى ، نظراً للمساس بعدالته فهى :

٤ - الأهواء والبدع :

يرى علماء النقد الدينى ، أن أهواء الراوى وميوله المذهبية لها دخل كبير فى الحكم على روايته . فالراوى الذى يعتنق مثلا مذهب الخوارج . أو الشيعة أو المعتزلة ، أو الذى يؤمن بالقدر ، أو الرجعة محال ألا يتخلص من أهوائه فى الرواية ، ومن ثم يجب جرحه والطعن فى روايته ، لأن أهواءه أو ميوله المذهبية ، ستؤثر حتماً على روايته ، وبناء على هذا يجرحون كل صاحب هوى أو بدعة . وإن صح تطبيق هذا الحكم ، على بعض الحالات الجزئية ، فلا يعنى هذا عموميته وأخذه على أنه قانون عام ، فليس من الدقة المنهجية ، ولا من صفاء الفكر ، ووضوحه مثل التعميم . ولو أخذنا به ما انتهينا إلى نتيجة صحيحة ، ولأصبحت الحقيقة ذات معنى نسبى عند كل فرقة ، وأصبح الكفر مرادفاً للايمان ، والحق مرادفاً للباطل . وهذا لأن كل فرقة ، تعتقد أنها على حق ، وغيرها على الباطل . وتاريخ الفكر الإسلامى ، خير شاهد على هذا . ومن ثم وجدنا هؤلاء العلماء ، يختلفون فى اعتبار الهوى أو البدعة عاملا مؤثراً فى جرح الراوى ، وترتب على هذا اختلافهم فى قبول رواية أهل الأهواء . (فمنهم من قبلها مطلقاً ، ومنهم من رفضها مطلقاً ، ومنهم من قبلها بشرط ، ومنهم من رفض بعضها دون بعض)[2] . فالذين قبلوا رواية أهل الأهواء مطلقاً ، ولم يعتبروا الهوى جرحاً للراوى ، تعللوا بأنهم متؤلون أى يعتقدون أنهم على حق . والذين رفضوا رواية أهل الأهواء مطلقاً : اعتبروهم فساقاً ، غير متؤلين والفسق والكفر ، يسقطان العدالة ، ويخرمان المروءة .

(١) المرجع السابق ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٢) انظر الغزالى : المستصفى ص ١٠٢ جـ ١ .

أما الذين قبلوا ذلك بشرط : فقد اشترطوا لقبول ذلك ، ألا يكون الراوى داعياً لبدعته ، كذا الذين قبلوا بعضها دون بعض ، اشترطوا ألا يكون صاحب الهوى ممن يستحلون الكذب ، لمن وافقهم فى المذهب يقول صاحب الكفاية (اختلف أهل العلم فى السماع من أهل البدع والأهواء ، كالقدرية والخوارج والرافضة ، وفى الاحتجاج بما يروونه . فمنعت طائفة من السلف صحة ذلك ، لعلة أنهم كفار عند من ذهب إلى تكفير المتأولين وفساق عند من لم يحكم بكفر متأول ، ومن لا يروى عنه ذلك مالك بن أنس وقال من ذهب هذا المذهب إن الكافر الفاسق بالتأويل ، بمثابة الكافر المعاند ، والفاسق العامد ، فيجب ألا يقبل خبرهما ، ولا تثبت روايتهما . وذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء ، الذين لا يعرف منهم استحلال الكذب ، والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة . ومن قال بهذا القول محمد بن ادريس الشافعى ، فإنه قال : وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية ، من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم .

وقال كثير من العلماء ، يقبل غير الدعاة من أخبار أهل الأهواء ، أما الدعاة فلا يحتج بأخبارهم ، ومن ذهب إلى هذا أحمد بن حنبل . وقال جماعة من أهل النقل والمتكلمين ، أخبار الأهواء كلها مقبولة ، وإن كانوا كفاراً وفساقاً بالتأويل ..)(١) . وعلى كل حال فالذين قبلوا رواية أهل الأهواء مطلقاً ، واعتبروا الهوى والبدع جرحاً للراوى ، تمسكوا بظاهر بعض النصوص المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وبعض صحابته ، كقوله صلى الله عليه وسلم (يا ابن عمر دينك دينك ، إنما هو لحمك ودمك ، فانظر عمن تأخذ ، خذ عن الذين استقاموا ، ولا تأخذ عن الذين مالوا)(٢) .

لكن ما معنى الميل هنا ؟ هل معناه الانحراف الدينى ؟ أو الخلقى ؟ أو المذهبى ؟ أو مطلق الانحراف ؟ ، مهما يكن من أمر ، فيجب علينا إزاء هذه

---

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

الآراء المختلفة ، حول اعتبار الهوى عاملا من العوامل الباعثة على جرح الراوى والقادحة فى روايته ، أن نقف موقفاً وسطاً ، فليس من العدل أن يجرح الراوى لمجرد أنه صاحب هوى ، أو مذهب معين ، أو بالأحرى لميوله المذهبية ، أو العقائدية . وليس من العقل وصفاء الفكر ووضوحه ، أن نتغافل عن أثر الميول المذهبية ، والعقائدية فى الرواية ، وإنما علينا أن نحكم العقل والمنطق ، ونلتزم الحيدة العلمية ، وننظر إلى القضية من هذه الزاوية : هل لأهواء الراوى أثر فى روايته ؟ أو هل يروى الراوى متأثراً ، بأهوائه وميوله المذهبية والعقائدية ؟ فإذا كان لأهواء الراوى دخل فى روايته وأثر فيها ردت روايته ، وإذا لم يكن لها أثر فيها ، وقفنا أمام الرواية والراوى ، وطبقنا قواعد أسلافنا فى النقد العلمى عليهما ، ثم نصل فى النهاية إلى نتيجة ، وهى إما قبول الرواية أو ردها ، والتعبير بالرد هنا أدق ، من التعبير بالرفض ، لأن التعبير بالرد ، لا يعنى أن الخبر موضوع ، وإنما يعنى عدم وجود قرينة ، ترجح جانب الصدق فيه على جانب الكذب . ويجب أن نضع نصب أعيننا ، أن اعتبار أسلافنا الهوى أو البدعة ، جرحاً للراوى اعتبار له ما يبرره ، إذ خشوا أن يؤثر الهوى ، أو تؤثر الميول المذهبية والعقائدية على موضوعية الراوى فى الرواية ، لأن من وظيفة الراوى النقل الأمين ، فحسبه صدق النقل ولو تعارض المنقول ، مع ذاته أو أهوائه ، أو كان مخالفاً لما يعتقده . ومن هنا يمكننا القول ، بأنهم اشترطوا فى الراوى الموضوعية ، وهذا يتفق ووجهة نظر علماء مناهج البحث فى العصر الحديث ، فيما يشترطونه فى الباحث ، إذ يشترطون فيه الموضوعية ، وأن لا يتأثر (بعاطفة خلقية أو دينية ، أو بوجهة نظر فلسفية ، سبق له اعتناقها)[1] . ويشترطون أيضاً فى الحقيقة العلمية ، بناء على ذلك (أن تجىء بقدر المستطاع مستقلة عن قائليها ، فلا يمازجها شىء من ميوله وأهوائه ، ونزعاته الذاتية ، وليس للباحث العلمى أن يختار من الشواهد لبحثه ، ما يخدم رغبة فى نفسه ، أو أن يحقق مثلا أعلا يتمناه[2] .

---

(١) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ١٠٣ ط الثانية ١٩٥٣ م .

(٢) زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى جـ ٢ ص ٤٢ .

وخلاصة القول : أن عوامل جرح الراوى كثيرة ، ويمكن ردها إلى ناحيتين :

ا – ناحية تتعلق بعدالة الراوى .

ب – وناحية تتعلق بضبطه .

وقد عرضنا للناحية الأولى ، والعوامل التى تدخل تحتها : وهى السفه ، والكذب ، والمجون والأهواء ، وتحدثنا عن كل عامل منها بشىء من التفصيل ، مقارنين ما أمكن بينه وبين ما يماثله فى المنهج العلمى الحديث . وبقى الآن معالجة الجانب الثانى أو الناحية الثانية ، والعوامل التى تدخل تحتها أى تحت الضبط . فما هى العوامل ، التى تمس ضبط الراوى ، وتؤدى إلى جرحه ؟

ثانيا – العوامل التى تمس الضبط

إن العوامل التى تمس ضبط الراوى ويترتب عليها جرحه ، كثيرة وعديدة ، وهى على كثرتها وتعددها ، يمكن حصرها فى أربعة عوامل : هى الغفلة والشذوذ ، وكثرة الغلط والاختلاط ، وذهاب العقل . وسنحاول الحديث عن كل عامل منها بشىء من البسط والإفاضة .

١ – الغفلة :

هى القابلية لتصديق كل شىء ، دون فهم أو فطنة ، أو تحر أو نقد له . قال الحميدى : (فما الغفلة ، التى يرد بها حديث الرضا ، الذى لا يعرف أن يكذب ؟ قلت هو أن يكون فى كتابه غلط ، فيقال له فى ذلك فيترك ما فى كتابه ، ويحدث بما قالوا ، ويغيره فى كتابه بقولهم ، لا يعقل فرق ما بين ذلك ، أو يصحف ذلك تصحيفاً فاحشاً ، يقلب المعنى لا يعقل ذلك فيكف عنه)[1] . فالغفلة إذن جرح للراوى ، يوجب رد روايته وعدم الاحتجاج بخبره ، عن ابن عباس قال : « لا يكتب عن الشيخ المغفل » . ولا تناقض بين

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٤٨ .

الصدق والغفلة ، فقد يكون الراوى صدوقاً لم يكذب أبداً ، ومع هذا مغفل ، يصدق كل ما يقال له ، بل أبعد من هذا ، فأكثر المغفلين حسنوا النية صادقون . والمشكلة هنا فى حسن النية لا فى سوئها . ولا تناقض أيضا بين الورع والغفلة ، فقد يكون الراوى ورعاً صالحاً ، لكنه مغفل،عن ابن سيرين قال : (لم نر الصالحين فى شيء أكذب منهم فى الحديث)[1] . ويرى علماء النقد الدينى الإسلامى أنه لا يكفى فى الراوى ، التحرر من السذاجة ، ولكن يجب عليه أن يكون فطناً ذا فهم ودراية بالمروى ، ولهذا رأينا كثيراً منهم ، يرفضون الرواية عن أناس اشتهروا بالورع والصلاح ، لا لشيء سوى أنهم سذج يصدقون كل شيء . وليست لديهم قدرة على الفهم ، والنقد والدراية بالناقل والمنقول .

وعلى كل حال ، فهذا الملحظ النقدى الدقيق ، أى الفطنة أو الدراية الذى تنبه إليه أسلافنا ، واشترطوه فى الرواية والمروى ، هو بعينه ما يشترطه أصحاب المناهج العلمية الحديثة ، فى الباحث فهم يشترطون فيه ، سواء أكان ملاحظاً أم مجرباً . (أن يكون فطناً ، حتى يقف دون عناء كبير على التفاصيل الهامة ، أو الظروف الأساسية ، التى تؤثر تأثيراً فعالا فى الظاهرة التى يلاحظها ويجرى التجارب عليها ..)[2] .

وصفوة القول : أنه يجب على الراوى أو المؤرخ ، أن يتحرر من السذاجة وداء الاعتقاد ، والتصديق الأعمى لكل ما يقال ، الذى إن دل على شيء فإنما يدل على ضيق فى الأفق ، وقصور فى التفكير ، ذلك الذى يبرأ منه المنهج العلمى ، ويشاطره فى هذا منهجنا الإسلامى ، بل لسنا نشك فى أنه قد سبق اليه .

وعلى كل حال فالغفلة خلل فى ضبط الراوى ، يتعلق بقواه العقليه والنفسية ، وأدق مدارك المعرفة فى الإنسان العقل والنفس ، فهما أجهزتنا

(١) مقدمة صحيح مسلم ص ١٣ ط (كتاب التحرير) .

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث ص ١٠٥ - ١٠٦ ط السابقة .

استقبال المعرفة ، فإذا أصاب أحدهما عطب أو خلل ، لم يعد صالحاً لإدراك المعرفة واستقبالها .

الشذوذ :

من العوامل التي تمس ضبط الراوى ، ويترتب عليها جرحه ، شذوذه . ومعنى الشذوذ : مخالفة الراوى رواية الثقات . يقول الشافعى « ليس الشاذ من الحديث ، أن يروى الثقة حديثاً لم يروه غيره ، إنما الشاذ من الحديث ، أن يروى الثقات حديثاً فيشذ عنهم واحد فيخالفهم »[1] . فمخالفة الراوى ، رواية الثقات شذوذ فى عرف علماء النقد الدينى الإسلامى ، يترتب عليه جرح الراوى ورد روايته . وقد يرد الشذوذ إلى سوء حفظ الراوى ، نتيجة لضعف ذاكرته ، وعدم قدرته على التركيز ، وقد يرد إلى غير هذا . يرد مثلا إلى مزاج الراوى ، وحبه للغريب وولوعه بالشاذ والمنكر والنادر ، من الأخبار . ذلك لأن طبائع الراوى النفسية كأخلاقه ، تنعكس على روايته ، وهذا ما فطن إليه علماء النقد الدينى الإسلامى . يقول شعبة – القرن الثانى – (لا يجيئك الحديث الشاذ ، إلا من الرجل الشاذ)[2] ، ويسأله ابن مهدى ، من الذى يترك حديثه فيجيبه : (الذى إذا روى عن المعروفين ما لم يعرفه المعروفون ، فأكثر طرح حديثه)[3] .

٣ – كثرة الغلط :

يرى علماء النقد الدينى ، أن كثرة الغلط عامل يمس ضبط الراوى ، ويؤدى إلى جرحه ، وليس إلى هذا فحسب ، بل رفض روايته . ويفرقون بين الغلط . والكذب فمجرد الاتهام بالكذب يثبت الجرح على الراوى ، ويترتب عليه رفض روايته ، أما كثرة الغلط لا الغلط فهى التى تثبت الجرح ، وتؤدى

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٤١
(٢) المرجع السابق ١٤١ ص ٣٦ .
(٣) المرجع السابق ١٤٢ .

إلى رفض الرواية . يقول عبد الرحمن بن مهدى أحد علماء النقد الدينى فى القرن الثالث ، لا يترك حديث رجل ، إلا رجلا متهماً بالكذب ، أو رجلا الغالب عليه الغلط)[1] . ويقول ابن المبارك أحد علماء هذا القرن أيضاً (الناس ثلاثة : رجل حافظ متقن ، فهذا لا يختلف فيه ، وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة فهذا لا يترك حديثه ، وآخر يهم والغالب على حديثه الوهم ، فهذا يترك حديثه)[2] . وهم على حق فى هذا ، لأن مرد الكذب فقد العدالة ، أو الامانة ، أما مرد الخطأ فنقص فى الدقة والضبط . والعدالة تصدر فى الأصل عن مصدر خفى باطنى . يقول الغزالى (وإذا رجعت العدالة إلى هيئة باطنة فى النفس وأصلها الخوف ، وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه .. ، فأصل ذلك الايمان ..)[3] . أما الضبط فيصدر ، عن مصدر حسى ظاهرى ، والمعرفة الحسية أوضح كثيراً من المعرفة الباطنية ، فخطأ الحواس ظاهرى ، ومن السهولة إداركه ، أما خطأ الباطن فخفى ومن الصعوبة بمكان إدراك أغواره . أضف إلى هذا أن الكذب ، حقيقته خيال وخياله حقيقة . أما الغلط : فحقيقته حقيقة ، بيد أنها حقيقة مهتزة ، وخياله خيال بيد أنه خيال مهتز . وبناء على هذا ، يعتبرون الكذب إثماً كبيراً ، يترتب عليه لا جرح الراوى فحسب ، بل رفض روايته ، حتى ولو تاب ورجع عن كذبه ، بينما الغلط أخف وطأة من الكذب للعوامل النفسية ، والعقلية التى أشرنا إليها . فليس هناك إنسان معصوماً من الخطأ . يقول سفيان الثورى – القرن الثانى – (ليس يكاد يسلم من الغلط أحد)[3] . أما إذا أصر الراوى على غلطه ، ولم يرجع عنه ، وظهر ذلك بكثرة فى روايته رفضت روايته لأن كثرة الغلط ، تشوه الحقيقة ، وتكاد تطمس معالمها ، وكلما كثر الغلط كثر التشويه ، وابتعدت الصورة عن الأصل ، وكادت تتلاشى معالمها شيئاً فشيئاً . والراوى هنا كالشاهد ، الذى كلما كثر غلطه ، كان هذا مدعاة للشك فى صحة شهادته . قال الحميدى – القرن الثانى – (فإن قال قائل : فما الحجة فى الذى

(١) المرجع السابق ١٤٣ .
(٢) الغزالى : المستصفى ١٠٢ جـ ١ ط السابقة .
(٣) المرجع السابق والصحيفة .

يغلط ، فيكثر غلطه قلت : مثل الحجة على الرجل الذى يشهد على من أدركه ، ثم يدرك عليه فى شهادته ، أنه ليس كما شهد به ، ثم يثبت على تلك الشهادة فلا يرجع عنها . ولأنه إذا كثر ذلك منه لم يطمأن إلى حديثه ، وإن رجع عنه لما يخاف ، أن يكون مما يثبت عليه من الحديث ، مثل ما رجع عنه ، وليس هكذا الرجل ، يغلط فى الشيء ، فيقال له فيه ، فيرجع ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط)[1] .

٤ - الاختلاط والتغير :

من العوامل التى تمس ضبط الراوى ، ويترتب عليها جرحه ، والطعن فى روايته اختلاطه وذهاب عقله ، وهذا الاختلاط قد يكون طارئاً على الراوى ، نتيجة لكبر سنه مثلا ، أو يكون أصيلا فيه منذ بدء حياته . ومهما يكن من أمر ، فالاختلاط أو ذهاب العقل ، من بواعث جرح الراوى ، ومن أساس صحة الرواية كما قلنا ، القدرة على التمييز والضبط والذى فقد عقله لا يستطيع التمييز بين الصالح ، والصحيح والزائف . وهذا ما فطن إليه علماء النقد الدينى الإسلامى . يقول أبو نعيم الفضل بن دكين - القرن الثانى - (دخلت البصرة بعدما خرج الثورى من عندنا ، ودخل وكيع قبلى ، فأتيت سعيد بن أبى عروبة ، فوجدته قد تغير فلا أحدث عنه)[2] . وهذا يحيى بن سعيد القطان - القرن الثانى - يذكر أمامه حنظلة السدوسى فيقول رأيته وتركته على عمد ، فيسأل قد اختلط ؟ فيجيب نعم . ويبدو أنهم أجازوا قبول رواية الراوى ، قبل الاختلاط إذا كان الاختلاط طارئاً عليه ، لأن العبرة بحال الراوى وقت الرواية ، لا حالة قبلها ، ولا بعدها . يقول صاحب الكفاية (وكان عطاء بن السائب ، قد اختلط فى آخر عمره ، فأحتج أهل العلم ، برواية الأكابر عنه ، مثل سفيان الثورى ، وشعبة لأن سماعهم منه كان فى الصحة ، وتركوا الاحتجاج برواية من سمع منه أخيراً)[3] .

(١) المرجع السابق ص ١٤٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٧ .

وصفوة القول : أن القدرة على التمييز والضبط ، شرط أساسى من شروط صحة الرواية ، فإذا اختل ضبط الراوى ، لغفلته أو شذوذه أو كثرة غلطه ، أو اختلاطه وذهاب عقله ، أصبح مجروحاً مردود الرواية ، وليس الضبط وحده شرط أساسى لصحة الرواية ، بل العدالة أيضاً ، ومن ثم ، فأى مساس بالعدالة كالسفه أو الكذب ، أو المجون أو الأهواء ، يؤدى إلى جرح الراوى ورد روايته كذلك . وبناء على هذا يتضح لنا أن عوامل جرح الراوى ، أو نقد الراوى ، يرجع إلى ناحيتين : العدالة ، والضبط .

فعوامل نقده أو جرحه ، منها ما يمس العدالة كالسفه والكذب ، والمجون والأهواء ، ومنها ما يمس الضبط كالغفلة والشذوذ ، وكثرة الغلط والاختلاط . فنقد الراوى إذن نوعان :

نقد خاص بالعدالة ، ونقد خاص بالضبط . ومهما يكن من أمر ، فنقد العدالة والضبط ، ليس إلا نقد الأمانة والدقة ، عند أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فنقد الأمانة عندهم ، يقابل نقد العدالة عند المسلمين . أما نقد الدقة عندهم ، فيقابل عند المسلمين ، نقد الضبط . وليس ما يهدف اليه نقد الأمانة ، هو ما يهدف إليه نقد الدقة ، فنقد الأمانة (الهدف منه معرفة ، ما إذا كان المؤلف لم يكذب ، ونقد الدقة ، الهدف منه معرفة ما إذا كان المؤلف لم يخطىء)[1] . وهذا بعينه ما فطن إليه علماؤنا المسلمون ، فقد فرقوا كما أشرنا بين الكذب ، والغلط ، واعتبروا الكذب إخلالا بالعدالة ، أما الغلط فقد اعتبروه إخلالا بالضبط . ونقد العدالة عندهم كما أشرنا ، أخطر من نقد الضبط ، لأن الكذب أخطر من الغلط . أضف إلى هذا ، أن عوامل الكذب ، وحالاته التى أشار إليها علماؤنا المسلمون ، لا تخرج عن دوافع الكذب ، التى ذكرها أصحاب النقد التاريخى الأوربى . ولتوضيح ذلك نقول ، إن أهم دوافع الكذب وحالاته ، التى ذكرها أصحاب النقد التاريخى الأوربى . يمكن حصرها فيما يلى :

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ١٢٨ – ١٢٩ .

ا - أن يحاول المؤلف ، أن يجتلب لنفسه منفعة عملية ، فيقدم معلومات كاذبة نتيجة لذلك .

ب - أن يكون المؤلف فى موقف أرغمه على الكذب ، فيكتب وفقاً لقواعد وظروف ، مضادة فيما يتعلق بنقطة ما .

جـ - أن يكون المؤلف يستشعر عطفاً أو كراهية ، لحزب أو لطائفة فكذب لأجل ذلك .

د - أن يكون المؤلف قد انساق وراء غرور فردى ، أو جماعى فكذب ابتغاء تمجيد شخص ، أو جماعة ينتمى إليها .

هـ - أن يكون المؤلف ، قد أراد أن يتملق الجمهور ، فكتب معبراً عن أراء هذا الجمهور وأمزجته .

و - أن يكون المؤلف قد أراد ، أو حاول تملق الجمهور ، بحيل أدبية تشوه الوقائع ، لجعلها أجمل حسب تصوره للجمال .

وهذه العوامل أو البواعث الكثيرة للكذب ، يمكن ردها آخر الأمر إلى ناحيتين :

ا - عوامل أو بواعث نفسية .
ب - عوامل أو بواعث اجتماعية .

لأن منها ما يمس خلق الراوى ، ولأن منها ما يمس المجتمع . وعلى كل حال ، فقد تنبه العلماء المسلمون ، إلى كثير من هذه العوامل . وقد أشرنا إلى ، أنهم حذروا من أهواء الراوى ، وميوله السياسية والمذهبية والعقائدية ورفضوا رواية من جالس السلاطين ، وذموا الشهرة بطلب الحديث ، وكرهوا التحديث عن الأحياء[1] . ولقد عبروا عن هذا كله بالسفه ، وخوارم المروءة وقالوا : (إن السفه يسقط العدالة ، ويخرم المروءة ، ويوجب طرح الرواية وردها)[2] . وقد كان المسلمون أوسع أفقاً ، وأدق نظرة من أصحاب النقد

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣٢ .

(٢) الخطيب البغدادى : الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع مخطوط جـ ٥ ورقة ٨٢ .

التاريخى الأوربى فى فهم العدالة ، فلقد فهم أصحاب النقد التاريخى الأوربى العدالة ، على أنها أمانة تمس وجدان المؤلف وحسب . بينما فهم أسلافنا العدالة فهماً أوسع من هذا الفهم ، فالعدالة عندهم ، منها ما يمس وجدان الراوى ، ذلك الذى عبروا عنه بالورع والصلاح ، والتدين ، ومنها ما يمس المجتمع والسلوك الاجتماعى ، الذى عبروا عنه بالسفه وخوارم المروءة . فالعدالة عند المسلمين وجدانية اجتماعية ، بينما هى عند الاوربيين وجدانية وحسب . هذا بالنسبة لنقد العدالة . أما بالنسبة لنقد الضبط ، فنلحظ أيضاً التشابه التام بين نقد الضبط عند المسلمين ، ونقد الدقة عند أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، ولعل من أنصع الأدلة بياناً على هذا ، أن عوامل أو دوافع عدم الدقة ، التى ذكرها هؤلاء ، تشبه إلى حد كبير عوامل الخطأ ، التى تمس ضبط الراوى ، والتى أشار إليها العلماء المسلمون ، وعلى كل حال فدوافع الخطأ الناتجة عن عدم الدقة ، والتى ذكرها أصحاب منهج النقد التاريخى الأوربى ، يمكن حصرها فيما يلى[1] :

ا – أن يكون المؤلف فى موضع يسمح له بملاحظة الواقعة ، ولكن خيل إليه أنه لاحظها فعلا ، بيد أنه أساء الملاحظة نتيجة لدوافع باطنية أو شعورية « هلوسة أو وهم » .

ب – أن يكون المؤلف فى موضع لا يسمح له بالملاحظة ، فمن شرائط الملاحظة الصحيحة ، أن يكون الملاحظ فى وضع يسمح له أن يرى بدقة ويجب أن يسجل مشاهداته فوراً .

جـ – أن يؤكد المؤلف وقائع كان فى استطاعته أن يلاحظها ، لكن لم يحدث ذلك نتيجة لكسل أو إهمال ، وترتب على ذلك أن أعطى معلومات كاذبة زائفة .

د – أن تكون الوقائع المروية من طبعها ألا يمكن معرفتها ، بالملاحظة وحدها كالوقائع ، التى تعبر عن حالة باطنة لا يمكن ، أن تشاهد مثلا « كأسرار

(١) انظر لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ١٣٥ – ١٣٨ .

الحياة الزوجية » .

وقد فطن العلماء المسلمون إلى كثير من هذه العوامل ، كما رأينا وعبروا عن العامل الأول منها بالوهم ، والعاملين الثانى والثالث بالتساهل فى الأداء والسماع ، وفطنوا إلى ملاحظة نفسية وعقلية غاية فى الدقة ، كإشارتهم إلى الاختلاط ، وذهاب العقل وأثره على الضبط .

والخلاصة : من هذا كله ، يتضح لنا أن منهج المسلمين ، أو خطتهم فى نقد الخبر ، تقوم أصلا على نقد الراوى ، ويعرف هذا النقد فى اصطلاحهم بالجرح والتعديل .

وعوامل الجرح ترجع إلى ناحيتين : ناحية تمس العدالة وأخرى تمس الضبط ، ومن ثم كان نقد الراوى عندهم ، إما نقداً لعدالته أو ضبطه ، وهذا يقابل عند الأوربيين كما أشرنا نقد الأمانة والدقة . ومهما يكن من أمر ، فإن نقد العدالة والضبط ، أو الأمانة والدقة غير كاف وحده فى الوصول إلى الحقيقة أو اليقين ، لأن هذا النقد لا يعنى على حد تعبير بعض أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، سوى تطبيق الأجراءات القضائية على الشهود (التى تقسم الشهود إلى شهود عدول ، وشهود زور ، فإذا وافقنا على شاهد التزمنا بالأخذ بكل أقواله . ولا يجرؤ المرء على الشك فى شيء من أقواله إلا إذا كانت لديه أسباب خاصة ، تدعو إلى ذلك ، وينتهى القول كما فى المحاكم بأن عبء الدليل ، يقع على عاتق المنكر لشهادة مقبولة . ويزداد الأمر اختلاطاً بسبب العبارة صحيح Authentique المستعارة من لغة القضاء ، وهى ترجع إلى المصدر لا إلى المضمون)[1] . فنقد الأمانة والدقة عاجز عن الوصول إلى الحقيقة واليقين ، لأنه لا يتناول سوى المصدر ، والنتيجة التى نخرج بها من هذا النقد ، هو أن المعرفة أو الحقيقة ، تتقرر عن طريق شهادة غيرنا (والحقيقة العلمية لا تتقرر بالشهادات)[2] . فمن ثم وجب ، البحث عن طريق ثان ، نصل منه إلى

---

(١) المرجع السابق ١٢٣ - ١٢٥

وانظر أيضاً . Encyclopaedia Britanica, Criticsm

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

الحقيقة أو اليقين ، ولقد فطن أصحاب النقد التاريخى من الأوربيين إلى هذا ، فاتجهوا إلى نقد المضمون ، إحساساً منهم بأن نقد المصدر غير كاف للوصول إلى الحقيقة ، وترتب على هذا أن أصبح للنقد العلمى التاريخى عندهم ميدانان :

ا – ميدان خارجى . ب – ميدان داخلى .

ويعبرون عن الأول بنقد المصدر ، أما الثانى فيعبرون عنه ، بنقد المضمون ، فهل اقتصر أسلافنا فى نقدهم للخبر على نقد المصدر ؟ أو صنعوا الصنيع نفسه ، واتجهوا إلى نقد المضمون ؟ .

هذا ما سنحاول مناقشته ، والإجابة عنه فى الفصل القادم .

الفصل الرابع

نقد المضمون

خلنا إن نقد العدالة والضبط ، أو الأمانة والدقة ، غير كاف وحده فى الوصول إلى صحة الخبر ، لأن هذا يتضمن صحة المصدر ، لا صحة المضمون ، أو صحة السند لا صحة المتن . وأشرنا إلى أن الأوربيين فطنوا إلى هذه الحقيقة فاتجهوا إلى الجانب الآخر من النقد العلمى وهو نقد المضمون ، أى مضمون النص أو المتن ، وتساءلنا أخيراً : هل صنع أسلافنا مثل هذا الصنيع ؟ أم وقفوا عند نقد السند ، ولم يتجاوزوه إلى نقد مضمون المتن أو المتن عامة ؟ .

يرى كثير من الباحثين المحدثين ، وعلى وجه الخصوص ، كثير من المستشرقين ، أن نقد المسلمين للخبر ، وقف عند هذا الحد ، أى عند نقد السند ، وصحة السند لا تقتضى صحة المتن ، كما أن ، كما أن صحة المصدر لا تقتضى صحة المضمون . ويبدو أن أول من أشار إلى هذا « الأمير كايتانى » فى كتابه « حوليات الإسلام » ، وتبعه « جولد تسيهر » فى كتابيه « العقيدة والشريعة فى الإسلام » ، و « دراسات إسلامية »[1] ، ثم يوسف شخت فيما كتبه فى مادة أصول بدائرة المعارف الإسلامية ، وسرت العدوى إلى « يونيبول » ، كاتب مادة حديث فى هذه الدائرة ذاتها ، فقال ما ترجمته : (ولا يعد الحديث صادقاً طبقاً لرأى المسلمين أنفسهم إلا عند كون اسناده سلسلة متصلة من مصادر وثيقة ..)[2] . ولقد لخص « جيوم » هذه الآراء ، وعلق عليها فى كتابه « الحديث النبوى » ، وتمسك بجوهر القضية وتشبث بها ، ولكنه توخى قليلا الدقة فى التعبير ، فقال ما ترجمته : (إن نقدهم لم يكن

---

(١) Ceaitanie : Analle d'Il Islam

وانظر تعليق : أمين الخولى على -ادة أصول فى دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية .

(٢) Encyclopaedia of Islam : " Hadith "

منصباً على المضمون وإنما على سلسلة الرواة أى السند)[1] . غير أنه عاد ثانية ، فأكد رأى سابقيه ، وطريقة تعبيرهم عنه فقال (وعلى كل حال فإنهم لم ينقدوا الحديث من مضمونه ، أى على أساس موافقته لصريح العقل ، حيث يمكن تصديقه وإنما على أساس ازدياد شهرة رواة الحديث) . وكان من أوائل من تصدوا لتفنيد ، هذه الآراء والرد عليها ، الأستاذ أمين الخولى فى التعليق ، الذى كتبه على مادة أصول بدائرة المعارف الإسلامية . فقد ناقش هذه الآراء ، وفندها وأثبت فى النهاية أن المسلمين ، نقدوا المتن ومضمونه ، كما نقدوا السند ، ولكن تأخر نقدهم للمتن عن نقدهم للسند لأسباب تتعلق بالتطور الاجتماعى ، والرقى الحضارى والفكرى ، اللذين جدا على القوم بظهور الإسلام وحضارته . بيد أنه أكتفى فى رده بالإشارة إلى مظاهر نقد المتن عند المسلمين فحسب ، كعدم ربطهم بين صحة السند ، وصحة المتن . وإعطائهم الحديث ألقابا اصطلاحية من صفات خاصة بالمتن ، ووضعهم قواعد كلية لنقد المتن[2] ، دون أن يشير إلى خطتهم العامة فى نقد المتن ، ومراحل أو خطوات نقده . لأن نقد المتن ، أو النص ، لا يتم دفعة واحدة ، ولكن لابد من المرور بعدة مراحل ، أو خطوات تسبق عملية النقد نفسها ، فلابد مثلا من فهم المتن قبل نقده ، وهذا لا يتأتى إلا بتصحيحه ، ثم تفسيره ، والتصحيح والتفسير ، يعينان على الفهم ، ومن ثم يجعلان الطريق سهلا ميسراً إلى معرفة صحيحه من زائفه أى نقده . فصعوبة فهم المتن ، تقف فى أغلب الأحيان عائقاً فى سبيل نقده . وعلى كل حال فقد مر نقد المتن ومضمونه ، عند المسلمين بهذه المراحل أو الخطوات ، وهى بعينها مراحل ، أو خطوات نقد النص ، ومضمونه كما سنرى عند أصحاب منهج النقد التاريخى الأوربى . فهم يشترطون لنقد النص ومضمونه ، القيام بعدة خطوات أو مراحل تسبق عملية النقد :

---

(١) Guillaume: The Traditions of Islam, The Criticism of Hadith, p. 86, 89.

(٢) انظر هذا التعليق بدائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية (مادة أصول) .

ا - كتصحيح النص لغوياً .

ب - ثم تفسيره حرفياً وإجمالياً .

جـ - وبعد التفسير يأتى النقد أى معرفة الصحيح من الزائف .

ولن يتضح لنا هذا إلا إذا تعرضنا لخطوات نقد المتن ومضمونه عند أسلافنا من العلماء المسلمين وخاصة خلال هذه الفترة التى حصرنا بحثنا داخلها .

خطـوات نقـد المتـن ومضمـونـه

١ - نقد التصحيح :

يرى أصحاب منهج النقد التاريخى الأوربى ، أن أولى خطوات نقد النص ومضمونه ، تصحيح النص ، لأن تصحيح النص ، يعين على تفسيره . ولقد تنبه إلى هذا قبلهم بزمن ، العلماء المسلمون ، فاتجهوا إلى تصحيح المتون ، وحذروا من الأخطاء التى تنجم عن النقل ، وأرجعوها إلى مصدرين :

ا - إما السمع . ب - وإما البصر .

فالأغلاط نوعان : أغلاط ناشئة عن ضعف فى السمع ، وهذه غالباً ما تكون فى المتون ، ذات المصادر الشفهية . وأغلاط ناشئة عن ضعف فى البصر ، وهذه غالباً ما تكون فى المتون ذات المصادر المكتوبة ، ولقد عبروا عن هذا كله ، (بالتصحيف) ، و (التحريف) ، ويفرق المتأخرون بين التصحيف والتحريف ..[1] :

فالتصحيف تغيير بعض الحروف فى السياق نتيجة للفظ مع بقاء صورة الخط .

أما التحريف ، فتغيير بعض الحروف فى السياق ، نتيجة للشكل ، ولكن

(١) ابن حجر : شرح نخبة الفكر ص ٣٥ ط الثانية .

يبدو أن القدماء لم يستعملوا التحريف ، وإنما استعملوا الخطأ والتصحيف . أضف إلى هذا أنهم يقسمون التصحيف إلى نوعين :

تصحيف بصر ، وتصحيف سماع . ومثال النوع الأول : « رواية ابن لهيعة عن زيد بن ثابت ، أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم في المسجد ، وإنما هي احتجز ، فصحفه ابن لهيعة ، لأنه أخذه وجادة من كتاب دون سماع »[1] .

ومثال النوع الثاني : رواية بعضهم حديثاً عن عاصم الأحول فقال عاصم الأحدب . وعلى كل حال ، فمرد التفرقة بين تصحيف السمع ، وتصحيف البصر ، نوع المصدر الذي نقل عن طريقه المتن . ويقال إن أول من ألف في هذا الموضوع « الدار قطني » « والعسكري » ، وهما من المتأخرين ، ولكن ليس معنى ذلك أن القدماء في القرون الثلاثة الأولى ، لم يعرفوا هذا النوع من النقد ، بل عرفوه ومارسوه ، ممارسة فعلية وإن لم يؤلفوا فيه . ولقد كان معروفاً على أقل تقدير في القرن الثالث الهجري[2] ، إذ عرفه « أحمد بن حنبل » « والبخاري » « ومسلم » « وأبو زرعة »[3] . وبناء على هذا ، يمكننا القول بأن أسلافنا قد فطنوا إلى الخطوة الأولى من خطوات نقد المتن أو النص ، وهي التصحيح وكذا فطنوا للخطوة الثانية ، وهي :

٢ – التفسير :

يرى أصحاب النقد التاريخي ، أن تفسير النص يمر بمرحلتين :

أولاهما : تحديد المعنى الحرفي للنص ، ولا يتم هذا إلا ، بشرح كل كلمة ، أو لفظة غريبة ، وردت في النص على حدة شرحاً لغوياً .

---

(١) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ١٤١ – ١٤٣ ط الهند .
(٢) السيوطي : تدريب الراوي ص ٣٨٥ – ٣٨٦ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف .
(٣) ابن الصلاح : مقدمته في علوم الحديث ص ١٤١ .

ثانيهما : تحديد المعنى الحقيقى ، أو الإجمالى ، للنص ، ولا يتم هذا أيضاً إلا بتحليل مضمون النص ، لمعرفة الأفكار الأساسية ، التى اشتمل عليها النص . ونقد التفسير عند اسلافنا ، لا يخرج عند هذا ، فنقد التفسير عندهم يمر بمرحلتين :

أولاهما : تحديد المعنى الحرفى ، وبتعبيرهم « شرح الغريب » ، أو معرفته[1] . ومعرفة الغريب ، ليست إلا شرح كل كلمة ، أو لفظة وردت فى المتن شرحاً لغوياً على حدة . ولقد كان سلفنا يتثبتون فى ذلك غاية التثبت ، ويتحرون الدقة فيه . « سئل أحمد بن حنبل - القرن الثالث عن حرف من غريب الحديث فقال : اسألوا أصحاب الغريب ، فإنى أكره أن أتكلم فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالظن فأخطىء »[2] . وقد وقف الأصمعى الموقف نفسه ، حينما سئل عن الجار أحق بسقبه ، فقال : « أنا لا أفسر حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولكن العرب تزعم أن السقب اللزيق »[3] . ورغم هذا التحرج الذى صدر من بعضهم ، تجاه شرح غريب الحديث ، فقد اتجه بعضهم وفى هذا القرن بالذات ، أى الثالث إلى الكتابة فى غريب الحديث ، وغريب القرآن ، كالنضر بن شميل ، وأبى عبيده « معمر بن المثنى » ، « والأصمعى » ، « وابن قتيبة الدينورى » . وعلى كل حال ، فمسلك القوم فى شرح الغريب ، وخطتهم فيه ، كانت تقوم على تحديد المعنى الحرفى ، لبعض الألفاظ الواردة فى المتن ، وذلك بشرحها وتفسيرها لغوياً . ويبدو أن هذه العملية ، كانت تحتاج إلى فهم وفطنة ، ودراية تامة بمدلولات الألفاظ ، وخصائص العربية فى التعبير ، ولهذا كانت وقفاً على نوع خاص من العلماء ، لا كل العلماء أولئك الذين نسبوا إليها ، وأطلق عليهم « أصحاب الغريب » .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٧

(٢) المرجع والصحيفة وانظر أيضاً السيوطى فى التدريب ص ٣٧٨ ط السابقة .

(٣) ابن الصلاح : ص ١٣٧ .

ثانيهما : تحديد المعنى الحقيقى أو الإجمالى : وقد كانوا يعبرون عن ذلك بالاستنباط ، والاستنباط على كل حال ، يختلف باختلاف المستنبط من المتن أو النص ، والقصد منه . فإذا كان القصد من ذلك ، معرفة الأحكام الشرعية الواردة فى المتن ، سمى الاستنباط فقهياً . وإذا لم يكن القصد من ذلك معرفة الأحكام الشرعية ، إنما فهم لغة النص ، سمى الاستنباط لغوياً . فالاستنباط نوعان : فقهى ولغوى . ويغلب على الظن ، أن الاستنباط الفقهى ، كان هو الأصل ، أما اللغوى فقد كان يتخذ وسيلة لذلك . وهذا لأن مادة « الخبر » ، فى أغلب الأحيان كانت مادة شرعية ، أضف إلى هذا ، أن اللغة كانت إحدى عدد المشرع حتى أن « الشافعى » ، عكف عشرين سنة كما يقولون ، على درس الشعر العربى ، وحفظه لا لشىء إلا لكى يستعين به على فهم اللغة ، التى يتخذها ، وسيلة لفهم المتن والاستنباط منه . وعلى كل حال ، فالاستنباط ليس إلا تحليلا لمضمون « الخبر » ، ولا يتأتى هذا إلا باستخراج الأحكام الشرعية ، أو اللغوية التى يتضمنها المتن . ولقد بذل العلماء المسلمون ، جهوداً مضنية فى سبيل ذلك ، كمالك والليث ، والأوزاعى ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم . ولعل من أنصع الأدلة بياناً على صحة هذا الرأى ، أن كثيراً من كتب الحديث ، رتبت على أبواب الفقه ، ومن ثم كان أكثر جامعى ، هذه المصنفات يتعرضون لشرح بعض الأحاديث ، والاستنباط منها . ولا يكفى فى عملية الاستنباط ، وخاصة الفقهى ، تحديد الأحكام أيضاً[٢] الشرعية الواردة فى المتن فحسب ، بل معرفة نوع هذه الأحكام ، ولا يتأتى هذا ، إلا بالنظر فى نوع الحكم ، هل هو أمر أو نهى ؟ فإذا كان أمراً ، فما نوع هذا الأمر أعام أم خاص ؟ وإذا كان نهياً فما نوعه أيضاً ؟ فالبحث فى درجات الأمر ، والنهى الواردة فى المتن ، تعين على الاستنباط منه ، ويدخل فى هذا أيضاً ، بحثهم فى المجمل ، والمفصل والعام والخاص ، والناسخ والمنسوخ . ومادام المتن قد فهم لغوياً ، وفسرت معانى ألفاظه الغريبة ، وعرف ما يتضمنه من أحكام ، ونوعها

(١) كصنيع مالك فى موطأه وأحمد بن حنبل فى مسنده ، وكذا البخارى ومسلم فى صحيحيهما.
(٢) ابن الصلاح : مقدمته فى علوم الحديث ص ١٣٩ ط الهند .

أظن أن الطريق أصبح سهلا ميسراً إلى معرفة صحيحه ، من زائفه أى نقده ، ولكن كيف وصل العلماء المسلمون إلى هذا ؟ أو بالأحرى كيف تسنى لهم القيام به ؟ .

لقد وصل العلماء المسلمون إلى هذا عن طريقين : أولاهما – وضع قواعد كلية ، لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، ثانيهما – الممارسة والتطبيق العملى . وسنحاول قدر الطاقة شرح ذلك .

أولا – وضع قواعد كلية

لم يكتف العلماء المسلمون فى القرون الثلاثة الأولى ، بتصحيح المتن وتفسيره ، وإنما تعدوا ذلك إلى نقده ، لأن التصحيح والتفسير يعينان على فهمه ، لكنهما عاجزان عن معرفة أصله أو حقيقته ، أو إن شئت فقل عاجزان عن تمييز صحيحه من زائفه ، ولهذا اتجهوا أولا إلى وضع قواعد كلية يمكن التعويل عليها فى معرفة الصحيح من الزائف ، ومن أهم هذه القواعد التى وضعوها لذلك :

ا – **عرضهم المتن على القرآن** : فإن وافقه قبل ، واعتبر صحيحاً وإن خالفه طرح ورد ، ولقد استعملوا هذه القاعدة فى رفض كثير من الأخبار الشاذة ، والمنكرة والغريبة ، ولو كانت صحيحة الأسانيد .

وإذا لم يكن للمتن أصل فى الكتاب عرض على :

ب – **السنة المتواترة** : فإن وافقها قبل واعتبر صحيحاً ، وإن خالفها رد ، وطرح ونزل عن مرتبة الصحيح ، ويبدو أن أساس هاتين القاعدتين ، قول النبى صلى الله عليه وسلم « سيأتيكم عنى أحاديث مختلفة ، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله وسنتى ، فهو منى ، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتى فليس منى »[1] وإذا لم يوجد للمتن أصل فى الكتاب ، أو السنة تنظر إلى :

(١) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ٤٣٠ ط الهند .

جـ - الإجماع : فإن وجد فيه ما يوافقه قبل واعتبر صحيحاً ، وإن خالفه رد ، ونزل عن مرتبة الصحيح ، لأن الإجماع فى حكم التواتر ، فجماعة عن جماعة ، وقرن عن قرن ، خير من واحد عن واحد . يقول بن قتيبة : (ونحن نقول إن الحق يثبت عندنا ، بالإجماع أكثر من ثبوته ، بالرواية ، لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض ، من السهو والأغفال ، وتدخل عليه الشبه ، والتأويلات والنسخ ، ويأخذه الثقة عن غير الثقة ، وقد يأتى بأمرين مختلفين وهما جميعاً جائزان ، . وقد يحضر الأمر يأمر به النبى - صلى الله عليه وسلم رجل يأمر بخلافه ، وهو لا يحضره ، فينقل إلينا الأمر الأول ، ولا ينقل إلينا الثانى ، والإجماع سليم من هذه لأبواب كلها . ولذلك كان مالك ، يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ثم يقول والعمل ببلدنا على كذا ، لأمر يخالف ذلك الحديث ، لأن بلده بلد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان العمل فى عصره على أمر من الأمور ، صار العمل فى العصر الثانى عليه ، وكذلك فى العصر الثالث والرابع ، وما بعده ، ولا يجوز أن يكون الناس جميعاً ، ينقلون عن شىء كانوا عليه فى بلده وعصره إلى غيره فقرن عن قرن أكثر من واحد عن واحد ، وقد روى الناس أحاديث متصلة ثم تركوا العمل بها ..)[1] .

أظن أنه من الممكن ، أن نتخذ كلام ابن قتيبة هذا ، تكأة نتكىء عليها فى إثبات صحة القضية ، التى أشرنا إليها آنفاً وهى أن : صحة السند ، لا تقتضى صحة المتن ، لوجود شذوذ أو علة فى المتن . وبناء على هذا ، يفرقون بين إفادة الخبر للعلم ، وصحة العمل به ، والعكس ، وقد يعيننا الإجماع على معرفة ذلك ، وقد يعيننا أيضاً ، على التمييز بين الصحيح والزائف . هذا إذا لم نجد للخبر أصلا فى الكتاب ، ولا فى السنة ووجدنا له أصلا فى الإجماع ، لكن إذا لم نجد له أصلا ، فى الإجماع فما الحكم ؟ يرى كثير من علماء المسلمين ، أنه إذا لم نجد للخبر أصلا لا فى الكتاب ولا فى السنة ، ولا فى الإجماع نلجأ إلى :

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢٣١ - ٢٣٣

د – العقل : ونعرض عليه الخبر مضموناً ومتنا . فإن وافق صريح العقل قبل ، واعتبر صحيحاً ، وإن خالفه رفض ورد . ولعل من خير الأمثلة على هذا وأصحها ، ما أشرنا إليه آنفاً من أنهم ، كانوا يستدلون أحياناً على معرفة الكذب فى الحديث ، من عبارة الراوى ، فالخبر الذى يلوح من متنه مبالغة ، أو تهويل أو خروج عن طبيعة ، الفكر الإسلامى وروحه ، يرفض ، كذا الذى يتضمن ألفاظاً غريبة عن فصيح اللغة . ومن ثم ذموا غريب الكلام ، وغريب الحديث . عن الأعمش عن ابراهيم النخعى قال : « كانوا يكرهون غريب الكلام ، وغريب الحديث »[1] ولم يكتف العلماء المسلمون ، بالالتجاء إلى « العقل » وحده ، فى نقد مثل هذه الأخبار ، التى لم يرد لها أصل فى الكتاب ، ولا فى السنة ، ولا فى الإجماع ، وإنما لجأوا أيضاً إلى الذوق ، وأشركوه مع العقل ، فى نقد مثل هذه الأخبار ، وكانوا يعولون عليه وحده أحياناً فى معرفة الصحيح ، من الزائف ، بفعل الممارسة والدربة ، وكثرة الرواية والحفظ . قيل لابن مهدى – القرن الثانى – (إنك تقول للشيء هذا صحيح ، وهذا لم يثبت فعمن تقول ذلك ؟ فقال أرأيت الناقد ، فأريته دراهمك ، فقال هذا جيد ، وهذا بهرج ، أكنت تسأل عمن ذاك ، أو تسلم له الأمر ، قال : أسلم له الأمر فقال : فهو كذلك بطول المجالسة ، والمناظرة والخبرة)[2] . وقال الأوزاعى – القرن الثانى – (كنا نسمع الحديث ، ونعرضه على أصحابنا ، كما نعرض الدرهم الزائف ، فما عرفوا منه أخذناه ، وما أنكروا منه تركناه)[3] . فكثرة الحفظ والرواية ، والمدارسة للأخبار ، تربى الذوق وتأصله وتكسبه دربة وخبرة ، وتجعل منه مقياساً صحيحاً ، يمكن التعويل عليه فى معرفة صحيح الأخبار من زائفها ، بمجرد السماع مباشرة . قال الربيع بن خثيم (إن من الحديث حديثاً ، له ضوء كضوء النهار ، تعرفه وأن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل ننكره)[4] . ومهما يكن من

(١) الكفاية ص ١٤٢

(٢) السيوطى : تدريب الراوى ص ١٦٢ .

(٣) الكفاية ص ٤٣٠ .

(٤) المرجع السابق والصحيفة

شيء ، فهذه النصوص والروايات ، تدلنا على أنهم ، أى أصحاب النقد الدينى ، عرفوا المقياس الذوقى الجمالى ، واستعملوه فى النقد من قديم ، ويظن أنهم فطنوا إليه ، وعرفوه ومارسوه قبل أصحاب النقد الأدبى حيث إن أقدم هذه الروايات ، يرجع إلى أوائل القرن الثانى .

وصفوة القول : أن هذه القواعد العامة ، التى وضعها العلماء المسلمون لمعرفة صحيح المتن من زائفه ، يمكن ردها أما إلى النقل ، أو إلى العقل أو إلى الذوق ، فمقاييسهم فى نقد المتن ، إذن إما نقلية أو عقلية أو ذوقية جمالية . وهذه القواعد الكلية العامة ، تمثل على كل حال ، الطريق الأول ، الذى لجأ إليه علماؤنا المسلمون فى نقدهم للمتن ، أما الطريق الثانى فلم يكن سوى الممارسة والتطبيق العملى لعملية النقد نفسها .

ثانيا – الممارسة والتطبيق العملى

لم يكتف العلماء المسلمون فى نقد المتن بوضع مثل هذه القواعد النظرية وحسب ، وإنما طبقوا هذه القواعد النظرية ومارسوا نقد المتن ممارسة عملية ، ومن أهم البيئات العلمية ، التى مارست ذلك بيئة الفقهاء والأصوليين من مدرسة النقل ، وأصحاب مدرسة العقل الخارجين ، عن دائرة مدرسة النقل كالمعتزلة . وسنحاول الإشارة قدر الطاقة ، إلى جهود كل على حدة فى ذلك ، خطتهم فيه .

ممارسة نقد المتن ومضمونه فى مدرسة النقل :

لقد حظى نقد المتن ومضمونه ، عند الفقهاء والأصوليين ، من مدرسة النقل بعناية كبيرة ، ولقد اتضح بالاستقراء التاريخى ، أن لهم جهوداً كثيرة فى هذا المضمار . فقد سجل التاريخ لأعلامهم ، مباحث قيمة فى ذلك ، ولعل من

(١) الخطيب : ٤٣٠ ط الهند .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

أدق هذه المباحث ، وأهمها ، الجمع بين مختلف الحديث . ويعد « الشافعى » ٢٠٤ هـ . من أوائل ، من بحثوا هذا الموضوع . وإذا اعتبرنا « الشافعى » من أوائل من بحثوا ، هذا الموضوع ، فكيف تسنى له بحثه ؟ أو بأدق تعبير وأصحه ، كيف وصل إلى الجمع بين مختلف الحديث والخبر ؟ . نظر « الشافعى » إلى الأخبار المتعارضة ، أو التى يبدو على ظاهرها التعارض ، والاختلاف ، فأرجع هذا إما إلى النسخ ، أو غيره : فإذا كان الاختلاف ، يرجع إلى النسخ : اقتضى هذا معرفة تاريخ كل خبر على حدة ، وبناء عليه فالمتأخر ناسخ غالباً للمتقدم ، هذا إذا عرف التاريخ ، فالمسألة ترد إلى الناسخ والمنسوخ[1] ـ ولكن ليست معرفة التاريخ ، شرطاً أساسياً لإثبات النسخ ، فقد يعرف النسخ ، دون معرفة التاريخ . وإذا لم يمكن رد الاختلاف إلى النسخ ، فما الحكم ، ننظر فى الخبرين ، فإذا أمكن الجمع بينهما ، بطل التعارض وانتهى الاختلاف ، وإذا لم يمكن الجمع بينهما ، رجح خبر على الآخر ، بوجه من وجوه الترجيحات ، التى ترجع إلى السند أو إلى المتن . يقول الشافعى (وأما المختلفة التى لا دلالة على أنها ناسخة ، ولا أنها منسوخة ، فكل أمره متفق صحيح لا اختلاف فيه ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، عربى اللسان والدار فقد يقول القول عاماً ، ويريد به العام وخاصاً ، ويريد به الخاص ويسأل عن الشيء ، فيجب على قدر المسئلة ، ومعناه دون بعض ، ويحدث عن الرجل الحديث ، قد أدرك جوابه ولم يدرك المسئلة ، فدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذى يخرج عليه الجواب ، ويسن فى الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى ، فلا يخلص أحد السامعين بين اختلاف الحالتين اللتين سن فيهما ، ويسن سنة فى نفس معناه ، فيحفظها حافظ آخر ويسن فى معنى يخالفه فى معنى ، ويجامعه فى معنى سنة غيرها ، لاختلاف الحالتين ، فيحفظ غيره تلك السنة ، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض الناس اختلافاً وليس فيه شيء من هذا ..)[2] .

(١) الشافعى : الرسالة ص ٦١ ط مصطفى محمد – القاهرة .
(٢) المرجع السابق ص ٥٨

من هذا يتضح لنا أن « الشافعى » ، يرى أن الاختلاف ، الذى يبدو على بعض الأخبار ، اختلاف ظاهرى ، يمكن رده إلى عدة نواح منها :

ا - الناحية اللفظية : وخصائص العربية فى التعبير ، وهذا لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، عربى ولغته العربية.

ب - **المخبر نفسه** : أى الذى روى الخبر ، ونقله فقد ينقله أحياناً بتمامه ، وأحياناً أخر ناقصاً .

جـ - **وقد يرد هذا أيضاً إلى ظروف وحالات سماع الخبر** : فقد يدرك الراوى السؤال وينصرف إلى شأنه دون أن يسمع الجواب . وقد يحدث العكس ، يسمع الجواب ، دون السؤال لحضوره المجلس متأخراً ، وقد يرد هذا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه مصدر الخبر ، فقد يسن سنة فى أمر ، ويسن سنة أخرى فى أمر يخالفه ، وقد يسن فى حالتين مختلفتين سنة واحدة ، فيحفظ كل واحد ما سمع ويؤديه ، فيظن أن بينهما إختلافاً ، ولكن الحقيقة غير ذلك . ومن ثم يمكن الجمع بين الأخبار ، التى يبدو على ظاهرها التعارض ، إذا اتضح أن هذا التعارض ، يرجع إلى ناحية أو حالة من الحالات السابقة . ولكن إذا لم يتضح ذلك ، وتعذر الجمع ووضح الاختلاف فما العمل ؟ يلجأ الشافعى هنا ، إلى الترجيح فيرجح خبراً على الآخر ، بمرجح من هذه المرجحات :

ا - أن يكون أشبه بالقرآن .
ب - أو السنة المتواترة .
جـ - أو الاجماع .
د - أو يكون فى درجة عالية من العدالة والضبط .
هـ - أو أن يكون أشبه بالقياس .

يقول : (ولم نجد عنه - صلى الله عليه وسلم - شيئاً مختلفاً فكشفناه ، إلا وجدنا له وجهاً يتحمل به ألا يكون مختلفاً ، وألا يكون داخلا فى الوجوه ،

التى وصفت لك ، أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث ، فلا يكون الحديثان اللذان نسبا إلى الاختلاف متكافئين ، فنصير إلى الأثبت من الحديثين ، أو بأن يكون على الأثبت منهما ، دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، أو الشواهد ، التى وصفنا قبل هذا فنصير إلى الذى هو أقوى وأولى ، أن يثبت بالدلائل ، ولم نجد عنه حديثين مختلفين ، إلا ولهما مخرج ، أو على أحد منهما دلالة بأحد ما وصفنا ، أو بموافقته كتاب الله أو غيره ، من سنة أو بعض الدلائل ، وما نهى عنه - صلى الله عليه وسلم - على أنه أراد به غير التحريم)[1] . ولم يكتف « الشافعى » بصياغة هذه القواعد النظرية العامة ، للجمع بين الأخبار التى يبدو على ظاهرها التعارض والاختلاف ، وإنما طبق هذه القواعد والأحكام على كثير من الأمثلة الجزئية ، فضرب أمثلة على الناسخ والمنسوخ بنسخ القبلة ، وتحريم أكل ذى ناب من السباع ، ومسألة البيوع ، وقصر الصلاة ، وغير ذلك من الأحكام الجزئية ، ثم عرج على النوع الثانى ، الذى لا يرجع الاختلاف فيه إلى الناسخ والمنسوخ . ولكن إلى أشياء أخرى ، كاختلافهم فى صلاة الخوف ، والتشهد والإسفار ساعة الفجر[2] . ولا بأس من التوقف هنا للتعرف على مسلكه ، فى تطبيق هذه القواعد النظرية . لقد ذكر خبرين فى الإسفار . خبراً عن رافع ، وخبراً عن عائشة ، فعن رافع بن خديج أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أسفروا بصلاة الفجر ، فإن ذلك أعظم للأجر »[3] . وعن عائشة أنها قالت « كن نساء من المؤمنات يصلين مع النبى صلى الله عليه وسلم الصبح ، ثم ينصرفن ، وهن متلفعات بمروطهن ، ما يعرفهن أحد من الغلس »[4] .

فهذان الخبران ، يبدو عليهما التعارض والاختلاف ، فى تحديد وقت صلاة الصبح ، ولكن « الشافعى » حاول أن يرجح خبراً منهما على الآخر ، ومال إلى ترجيح خبر عائشة ، ودلل على هذا بقوله : « فحديث عائشة أشبه بكتاب

(١) المرجع السابق ص ٥٩

(٢) انظر المرجع السابق ٦٠ - ٧٠ .

(٣) المرجع السابق ٧٧ .

(٤) المرجع السابق والصحيفة .

الله عز وجل ، لان الله عز وجل يقول : حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، فإذا حل الوقت فأولى المصلين بالمحافظة المقدم للصلاة ، وهذا ايضاً أشهر رجالا بالفقه وأحفظ ، ومع حديث عائشة ، ثلاثة كلهم يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مثل معنى حديث عائشة ، زيد بن ثابت ، وسهل بن سعد ، والعدد الأكثر أولى بالحفظ والنقل . وهذا أشبه بسنن النبى صلى الله عليه وسلم من حديث رافع . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله . وهو لا يؤثر على رضوان الله شيئاً . فالعفو لا يحتمل إلا معنيين ، عفواً عن تقصير أو توسعة ، والتوسعة تشبه أن يكون الفضل فى غيرها ، إذا لم يأمرك بترك ذلك لغير التى وسع فى خلافها ، وأن تقديم صلاة الفجر فى أول وقتها ، عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وابن مسعود وأبى موسى الأشعرى ، وأنس بن مالك وغيرهم ..[1] .

وبرغم هذه المرجحات الكثيرة ، التى رجح بها « الشافعى » ، خبر عائشة على خبر رافع ، نراه يعود ثانية ، فيذكر أنه لا اختلاف بين الخبرين ، ومن الممكن الجمع بينهما . يقول مجيباً سائله ومناقشة : (فقال أفتعد خبر رافع يخالف خبر عائشة ؟ فقلت له لا ، فقال بأى شىء يوافقه ، فقلت : إن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما حض الناس على تقديم الصلاة وأخبر بالفضل فيها ، أحتمل أن يكون من الراغبين من يقدمها قبل الفجر الآخر فقال : أسفروا بالفجر يعنى حتى يتبين الفجر الآخر معترضاً قال : أفيتحمل معنى ذلك ؟ قلت نعم ، يحتمل ما قلت . وما بين ما قلنا وقلت ، وكل معنى يقع عليه اسم الأسفار . قال فما جعل معناكم أولى من معنانا ؟ . قلت بما وصفت لك من الدليل ، وبأن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال هما فجران ، فأما الذى كأنه ذنب السرحان ، فلا يحل شيئاً ، ولا يحرمه وأما الفجر المعترض ، فيحل الصلاة ويحرم الطعام)[2] . من هذا يتضح لنا ، موقف « الشافعى » من الأخبار ، التى يبدو على ظاهرها التعارض والاختلاف ، ومحاولته الجمع بينها ،

(١) المرجع السابق ص ٧٨ – ٧٩ « نقلنا النص كاملا مع حذف بعض العبارات » .
(٢) المرجع السابق ص ٧٩ .

وإزالة هذا التعارض والاختلاف . وهذه المحاولة فى الحقيقة ، تعد نظرة فاحصة فى المتن ونقد له . وقد ظهرت كتابات وبحوث بعد الشافعى فى هذا الموضوع ، وممن سار بعده على هذا النهج ، ابن قتيبه ٢٧٦ هـ فى كتاب له ، أسماه « بتأويل مختلف الحديث » ، أشاد فى مقدمته بأهل الحديث ، ودفع عنهم التهم ، التى وجهها إليهم أعداء الحديث ، ويقصد بهذا أهل الرأى والمعتزلة ، والشيعة والخوارج .. ، وغيرهم . يقول : (فإنك كتبت إلىّ تعلمنى ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام ، أهل الحديث ، وامتهانهم وإسهابهم فى الكتب بذمهم ، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض ، حتى وقع الإختلاف ، وكثرت النحل ، وتقطعت العصم ، وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً ، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث ..)[1] . ثم شرع يناقش أعداء الحديث ، ومن خلال هذا النقاش ، كان ينقد الحديث من متنه ، ومضمونه ، إذ أضطر إلى استخدام أسلحة الخصوم نفسها للرد عليهم . فلقد طالبوا بتحكيم قواعد العقل والنظر فى نقد الحديث ، فزعموا أن هناك أحاديث متناقضة ، وأحاديث تخالف كتاب الله ، وأحاديث تخالف السنة ، وأحاديث ينقضها العقل ، وأحاديث طرفها ينقض أولها ، وأحاديث فيها تشبيه . وهذه الاعتراضات على كل حال ، مردها النظر فى المتن ونقده ، ومن هنا ، يسلك ابن قتيبه المسلك نفسه ، ويتبع منهج خصومه فى الرد عليهم ، حيث شرع يناقش ، كلا فيما يذهب إليه من خلال المتن ومضمونه ، وعلى أساس الاحتكام إلى قواعد نقده النظرية ، التى قوى دعائمها ، هؤلاء المعترضون على صحة الحديث ، وأثناء نقاشاته هذه ، يصحح بعض الأخطاء ، التى علقت بأذهان المعترضين ، نتيجة لسوء فهم للمتن ، أو لاختلافهم فى تفسيره ، وتأويله بما يتفق وهوى كل طائفة ..

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ١١٦ ١١٩ ط كردستان القاهرة ١٣٢٦ هـ .

والخلاصة :

بناء على هذا كله ، يمكننا القول بأن خصوم مدرسة النقل ، ساعدوا على نقد المتن ومضمونه ، بل لسنا نشك فى أنهم كانوا العامل الرئيسى فى قيام ذلك ، أضف إلى هذا أن نقد المتن ، لم يمارسه فقهاء وأصوليو مدرسة النقل وحدهم ، وإنما مارسه أيضا أصوليو مدرسة العقل ، الخارجون عن دائرة أهل السنة والنقل ، وعلى وجه الخصوص « المعتزلة » .

أما كيف تسنى لهم القيام بهذا وما منجهم فيه ؟

فهذا ما سنناقشه فى الفصل القادم .

الفصل الخامس

نقد المتن عن أصحاب مدرسة العقل ومنهجهم فيه

أسلفنا القول بأن نقد المتن ومضمونه ، لم يمارسه أصوليو وفقهاء مدرسة النقل وحدهم ، وإنما مارسه أيضاً بعض مفكرى الإسلام ، الخارجون على دائرة مدرسة النقل والسنة ، وعلى وجه الخصوص « المعتزلة » ، أصحاب مدرسة العقل . فقد كان لهم منهج خاص فى كسب المعرفة ، يقوم على تحكيم العقل فى نقد المرويات ، حتى أنهم أخضعوا المقررات الدينية للتفسير والتأويل العقليين ، وانعكس هذا على منهجهم فى نقد الأخبار عامة ، والخبر الدينى خاصة . وصحيح أن المعتزلة طوائف كثيرة كل طائفة منها تنتسب إلى شيخ من شيوخ المعتزلة الكبار ، كالواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء ، والهذلية نسبة إلى أبى الهذيل العلاف ، والجاحظية نسبة إلى الجاحظ وهكذا[1] . ولكنهم يشتركون جميعاً فى تحكيم العقل فى نقد المرويات . ولا يهمنا الاسترسال فى الحديث عن الاعتزال وفلسفته وتاريخه ، فليس هذا محله . ولا يهمنا أيضاً فى كثيراً أو قليل ، معرفة العوامل أو الأسباب ، التى أدت إلى ظهوره ، فهذا موضوع قد استهلك بحثاً . ولكن الذى يهمنا هنا ، هو معرفة منشأ الخلاف بين المعتزلة ، وهم أهل العدل وأهل السنة أو النقل ، فى طرق كسب المعرفة ، فعلى أساس هذا يقوم منهجهم فى نقد الخبر .

يذكر « الشهرستانى » أن أهل الأصول : يختلفون فى الوعد والوعيد ، والعدل والتوحيد ، ويعنى بأهل الأصول أهل السنة الأوائل والمعتزلة ، يقول (من المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصولياً ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة ، كان فروعياً ، والأصول هى موضوع علم الكلام ،

(١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٥٠ - ٥٢ ط المثنى بغداد . وانظر أيضاً الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ص ٢٠٦ - ٢١٧ ط النهضة مصر .

والفروع هي موضوع علم الفقه . وقال بعض العقلاء كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد ، فهو من الفروع)[1] .

من هذا نرى أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، مرده أصل الدين ، أى المعرفة ، لأن الدين معرفة وطاعة ، والأصل المعرفة ، والخلاف بينهما إذن يرجع إلى هذا الأصل ، وإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا ، إن الخلاف بين أهل السنة الأوائل وبين المعتزلة ، مرده طرق كسب المعرفة ، أو كيفية المعرفة . يقول الشهر ستانى (أما السمع والعقل ، فقال أهل السنة ، الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال أهل العدل ، المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب ، قبل ورود السمع والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ..)[2] . ومن هذا نرى ، أن الخلاف بين أهل السنة الأوائل ، أو أصحاب مدرسة النقل ، والمعتزلة مرده هذه الناحية ، أى مصدر المعرفة ، فأهل السنة ، يرون أن مصدر المعرفة السمع والعقل . فالسمع مصدر المعرفة الشرعية أى الأوامر والنواهى ، أما إدارك وجود الله وصفاته ، والبحث فى مثل هذه الأشياء ، التى عليها مدار التوحيد ، فمصدرها العقل . والعقل والسمع مصدران للمعرفة لكن ليس لهما القدرة على الإدراك فهما طريقان لا أكثر ولا أقل . أما المعتزلة فالعقل عندهم ، هو أساس كل معرفة ، وهو الذى يدرك ويعرف ، وإن اتخذ الحواس طريقاً أو مصدراً إلى المعرفة . يقول الجاحظ (وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة)[3] . ومن ثم ، احتل العقل فى الفكر الاعتزالى ، مكاناً كبيراً ، وانعكس هذا على منهجهم فى فهم النص ، وخاصة النص الدينى ، فلجأوا إلى العقل ليعينهم على هذا الفهم والاستنباط ، وليس

(١) الملل والنحل على هامش الفصل ط ص ٥١ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .
(٣) الجاحظ : الحيوان ص ٢٠٧ تحقيق عبد السلام هارون .

هذا وحسب بل عولوا عليه فى نقد المرويات ، حتى تلك التى تمس المقررات الدينية . وبناء على هذا فلن يتسنى لنا معرفة منهج المعتزلة فى نقد المتن ، إلا إذا أشرنا ولو أشارة سريعة ، إلى منهجهم فى نقد الخبر عامة سنده ومتنه ، أو شكله ومضمونه . فما منهج المعتزلة فى نقد الخبر ؟ إن منهج المعتزلة فى نقد الخبر ، يقوم أساساً على تحكيم العقل فى النقد حيث لا نص ، والخبر المتواتر عندهم فوق النقد كأهل السنة ، أما الأخبار الأحادية فهى المنوطة بالنقد . ونقدهم لها يمس ناحيتين ، السند والمتن ، وقواعدهم فى نقد السند ، لا تخرج عن قواعد أصحاب مدرسة النقل فى نقده كما سنرى . فأولى خطوات نقد السند عندهم ، التوقف عند سماع الخبر ، ثم البحث عن مصدره ، والتثبت من صحة هذا المصدر ، وأساس ذلك الشك فى صحته ثم نقده . أما عن قواعدهم فى نقد المتن ومضمونه ، فقد أشرنا إلى كثير منها عندما لمحنا إلى حركة رد الفعل ، التى أحدثها هؤلاء المفكرون فى نقد « الخبر » ، وهى على كل حال لا تخرج عن : تحكيم العقل والعيان ، والتجربة والذوق فى النقد ، ومن ثم نراهم يرفضون كثيراً من الأخبار التى ، يكذبها العقل أو العيان أو التجربة ، أو التى فى متونها غرابة ، أو التى يلوح منها تشبيه ، أو تجسيم أو إثبات صفات لله . ومهما يكن من أمر ، فمن الصعوبة بمكان ، الإحاطة بكل هذه القواعد ، وكذا جهود أعلامهم فى هذا المضمار ، أو حتى الإشارة السريعة إلى كل منهم على حدة . فمما يرثى له ضياع كثير من تراث المعتزلة ، وخاصة ذلك الذى يتصل بعقيدتهم وفلسفتهم ، بفعل عوادى الزمن ، وتذبذب السياسة ، وتغير الأحوال ، والقليل الذى وصلنا منه ، جاء أكثره فى ثنايا مؤلفات خصومهم ، وهذا لا يمكن الركون إليه وحده فى البحث والدرس ، لأنه مروى عن طريق الخصوم ، وقول العلماء بعضهم فى بعض كما يقول أسلافنا غير قادح فى العدالة ، فما بالك بقول الخصوم . فالخصومة قتام يحجب الحقيقة عن أعين الناظرين . وعلى هذا وجب علينا الرجوع إلى ما كتبه المعتزلة أنفسهم فى هذا ، ومن حسن الحظ أن هناك تراثا أدبياً غزيراً للمعتزلة ، جاء فى كتابات الجاحظ ، فلقد كان شخصية اعتزالية بأكبر ما تحمل هذه الكلمة من معان ، وهو خير مثال لمنهج المعتزلة العقلى فى البحث والدرس والنقد ، فلنعول عليه

عله يعطينا صورة واضحة المعالم ، عن منهج هؤلاء المفكرين فى نقد الخبر عامة ، سنده ومتنه أو شكله ومضمونه . يقول الجاحظ (إن كل منطيق محجوج ، والحجة حجتان ، عيان ظاهر وخبر قاهر . فإذا تكلمنا فى العيان وما يفرع منه ، فلا بد من التعارف فى أصله وفرعه منه ، فالعقل هو المستدل ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله ، ومحال كون الفرع من عدم الأصل ، أو استدلال من عدم الدليل ، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل ، ولا بد لكل منهما من صاحب ، وليس لأبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر ، والعقل نوع واحد ، والدليل نوعان : أحدهما شاهد عيان ، يدل على غائب والآخر مجيء خبر يدل على صدق ..)[1] . فطرقا كسب المعرفة كما يذكر الجاحظ ، إما العيان الظاهر أى الرؤية الحسية ، المباشرة ؛ أو الخبر ، أى نقل الشاهد للغائب . وأساس النقل الرؤية الحسية المباشرة . فمصدر المعرفة إذن الحس ، ومكانة العقل أو وظيفته فى المعرفة ، تنحصر فى الإدراك فهو الذى يستدل ويعرف ويدرك ، أما الحواس فهى التى تنقل له ذلك . وإذا كان هذا هو منهج الجاحظ فى كسب المعرفة ، وهو بلا شك يمثل منهج المعتزلة فى كسبها أيضاً ، فكيف يصبح الخبر مفيداً للعلم ، أو المعرفة ؟ . يقول (واعلم أن كل علم بغائب كائنا ما كان ، إنما يصاب من وجوه ثلاثة لا رابع لها ولا سبيل لك ولا لغيرك ، إلى غاية الإحاطات بالإستئثار بها . فما غاب عنك مما قد رآه غيرك ، مما قد يدرك بالعيان فسبيل العلم به الأخبار المتواترة ، التى يحملها الولى والعدو والصالح والطالح المستفيضة فى الناس ، فتلك لا كلفة على سماعها من العلم لتصديقها وهذا الوجه ، يستوى فيه العالم والجاهل . وقد يجيء خبر أخص من هذا إلا أنه لا يعرف إلا بالسؤال عنه والمفاجأة لأهله ، كقوم نقلوا خبراً ، ومثلك يحيط علمه أن مثلهم فى تفاوت أحوالهم وتباعدهم من التعارف ، لا يمكن فى مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس ، وفى مثل هذا الخبر ، يمتنع الكذب ولا يتهيأ الاتفاق فيه على الباطل . وقد يجيء خبر

(١) رسالة الجاحظ فى المعاد والمعاش من ٢٤ – ٢٦ ، تحقيق الحاجرى وبول كراوس

أخص من هذا يحمله الرجل والرجلان ، ممن يجوز أن يصدق ، ويجوز أن يكذب ، وصدق هذا الخبر فى قلبك ، إنما هو بحسن الظن فى المخبر والثقة بعدالته ، ولن يقوم هذا الخبر من قلبك مقام الخبرين الأولين ، ولو كان كذلك بطل التصنع بالدين واستوى الظاهر والباطن من العالمين ، ولما أن كان موجوداً فى العقول ، أن قد يفتش بعض الأمناء عن خيانة ، وبعض الصادقين عن كذب ، وأن مثل الخبرين الأولين ، لم يتعقب الناس فى مثلهما كذب قط ، علم أن الخبر إذا جاء مثلهما جاء مجىء اليقين ، وأما ما علم من خبر الواحد ، فإنما هو بحسن الظن ، والائتمان . هذه الأخبار عن الأمور ، التى تدركها الأبصار)[1] .

من هذا يتضح لنا ، أن « الجاحظ » يقسم الخبر من حيث إفادته للمعرفة إلى قسمين :

ا - خبر متواتر .
ب - خبر آحاد .

وكل منهما يدرك عن طريق البصر ، أى أنه يرتد أصلا إلى مصدر حسى ، ولكن الاختلاف بينهما فى مدى إفادة كل منهما للمعرفة ، فالأول يفيد العلم اليقينى الصادق بالضرورة ، الذى لا يحتاج إلى أدلة أو براهين لإثبات صحته ، ويتطلب منا تصديقه والتسليم بما جاء به .

أما الثانى فيفيد العلم الظنى ، الذى يحتاج إلى أدلة أو براهين لإثبات صحته . ولا خلاف فى هذا التقسيم بين الجاحظ وأصولى مدرسة الاعتزال من ناحية ، وبين علماء الأصول عامة ، وأهل السنة على وجه الخصوص من ناحية أخرى ، وعلى هذا فالمعرفة الحسية ، إما أنها تفيد اليقين أو الظن ، أما المعرفة التى لا تدرك مباشرة ، وإنما بآثار أفاعيلها فيقول عنها (فأما العلم بما غاب مما لا يدركه أحد بعيان مثل سرائر القلوب وما أشبهها ، فإنما يدرك علم ما بآثار أفاعيلها ، وبالغالب من أمرها على غير إحاطة ، كإحاطة الله بها ، وأول العلم

(١) المرجع السابق ص ٢٥ - ٢٦ .

بكل غائب الظنون ، والظنون إنما تقع فى القلوب بالدلائل فكلما زاد الدليل قوى الظن ، حتى ينتهى إلى غاية تزول معها الشكوك من القلوب ، وذلك لكثرة الدلائل وترادفها)[1] . فالمعرفة التى لا تدرك ، عن طريق البصر أو الحس ، أو التى ليست رؤية حسية مباشرة للظاهرة إنما هى رؤية حسية غير مباشرة ، والتى مصدرها القلب ، تفيد الظن لا اليقين ، لأن أساس كل غائب الظن . والظن يبعث على الشك والقلق ومنه يصل المرء إلى اليقين ، فلا نقد بلا شك ، وخير الشك الموصل إلى اليقين . يقول (فاعلم مواضع الشك وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين ، والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك فى المشكوك فيه تعلما ، فلو لم يكن فى ذلك إلا تعرف التوقف ، ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه . ثم اعلم أن الشك طبقات عند جميعهم ، ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات فى القوة والضعف)[2] . ويبدو أن الشك كان أصل كل بحث علمى أو نظرى عند المعتزلة ، حتى أن كثيراً منهم امتدحوا هذه الصفة فى الباحث والناقد ، فهذا « الجاحظ » ، يروى عدة روايات لبعض أعلام المعتزلة كالنظام وعمرو بن عبيد ، تؤيد صحة هذا الرأى ، منها قول النظام : (نازعت من الملحدين الشاك والجاحد ، فوجدت الشكاك أبصر بجوهر الكلام ، من أهل الجحود)[3] ، وقول عمرو بن عبيد ، «تقرير لسان الجاحد أشد من تعريف قلب الجاهل »[4] . فالمعرفة العلمية تبدأ بالشك . ومن الشك يصل المرء إلى اليقين ، والفرق بين العالم والجاهل ، هو أن الأول لا يصدق كل ما يقال له ، بل يقف ويتثبت ، ويتحرى عند سماعه ، ويشك أصلا فى صحته ، حتى يصل من ذلك إلى اليقين . أما الآخر فسرعة التصديق عنده تمنعه من التوقف والتثبت عند سماع الخبر ومن ثم يصدق كل ما يقال . دون فحص أو نقد له . يقول (والعوام أقل شكوكا من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون فى التصديق والتكذيب ، ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا

(١) الحيوان جـ ٦ ص ١٦٤ تحقيق هارون .
(٢) المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٥ .
(٣) المرجع السابق والصحيفة .
(٤) المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٦ — ٣٧ .

الاقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد)[1] . وإذا كان للشك هذه الأهمية الخطيرة فى البحث والنقد ، فكيف استعان به الجاحظ والمعتزلة فى نقد الخبر ؟ لقد اتخذ الجاحظ من الشك خطوة أولى فى نقد الخبر ، سواء سنده أم متنه ومنهجه فى نقد الخبر لا يقوم على الشك فى صحة الأخبار وحسب ، ولكن يقوم أيضا على الشك فى منهج أصحاب مدرسة النقل فى نقد الخبر ، ومن ثم يشن هجوما عليهم ، ومن خلال ذلك يوضح لهم الطريقة المثلى فى نقد المتن . وأول شيء يأخذه عليهم ، أنهم حاطبوليل ، ينقلون الغث والثمين ، دون فحص أو نقد .

يقول : (وكرهت تقليد المختلف من الآثار فأكون كحاطب ليل دون التأمل والإعتبار ، لعلمى أن كلام الشك ، لا يجلوه إلا مفتاح اليقين[2]).

ثم يصفهم بالكسل العقلى ، والعزوف عن النقد ، والانحراف عن الحق ، وجادة الصواب ، فيقول (ولهج أصحاب الحديث بحكم لم أسمع مثله فى تزييف الرجال وتصحيح الأخبار ، وإنما أكثروا من ذلك لتعلم حيدهم عن التفتيش ، وميلهم إلى التنقير ، وانحرافهم عن الإنصاف)[3] .

وهذا لأنهم يرفضون الأخذ برواية شارب النبيذ ، لأنه خمر فى عرفهم ، والخمر حرام بالنص ، ولكن الجاحظ لا يرى ذلك حراماً لأن النص حرم الخمر ، لكنه لم يحدد ما هية الخمر ، ولأن الصحابة والتابعين اختلفوا فى حد الأشربة ، التى تسكر ، بينما لم يختلفوا فى حد القاذف مثلا . وعلى كل حال ، فمدار الحل والحرمة فى رأيه ، ورأى أصحابه ، على الكتاب والسنة المتواترة ، والأخبار الصحاح ، والقياس[4] . ومما تجدر ملاحظته هنا هو أن الجاحظ ، يعتمد فى هذا الهجوم والشك فى منهجهم ، عن قول بعض أساتذته إذ يروى

---

(١) المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) الجاحظ : من رسالته فى الشارب والمشروب ص ٢٨١ جمع السندوبى .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

(٤) المرجع السابق ص ٢٨٣ .

عن أستاذه النظام عدة روايات ، يهاجم فيها منهج أصحاب مدرسة النقل ، ويخص طائفة منهم ، وهي طائفة المفسرين . يقول (كان أبو اسحاق يقول لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وأن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية ، على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم)[1] .

فالنظام ، يهاجم المفسرين الذين يعتمدون على النقل فحسب ، ولا يعزون أقوالهم وأخبارهم ، إلى مصادرها الحقيقية ، ثم لولوع أكثرهم بالغريب ، وأساس هذا الهجوم ومبعثه ، النظر في المتن ، فغرابة الكلام مثلا دلالة على وضع الخبر ، أو على الشك في صحته . ويبدو أن « المعتزلة » ، قد اتخذوا من القضية السابقة حكماً عاما وقاعدة كلية ، اعتمدوا عليها اعتمادا كبيرا في نقدهم للأخبار ، فلقد لوحظ أنهم كانوا ، يرفضون الأخبار التي يلوح منها تشبيه أو تجسيم ، أو إثبات صفات الله . يقول جولد تسيهر (إن المعتزلة كانوا يملكون تحت تصرفهم ، الوسيلة لرفض الأحاديث ، التي يلوح منها ما يصح ، أن يقبل من تشبيه أو تجسيم ، أو التي تجعل لمثل هذا مكاناً ، وهذه الوسيلة هي الطعن فيها بعدم الصحة)[2] . ولم يقتصر نقد « الجاحظ » ، وبعض أساتذته ، للمتن على مهاجمة منهج أصحاب النقل من المحدثين والمفسرين ، وإنما تعدوا ذلك ، إلى نقد بعض أخبارهم ، التي اعتبروها صحيحة ، مطبقين القواعد النظرية العامة ، لنقد المتن عليها ، كعرضها على العقل أو التجربة أو العيان أو الذوق أو الوجدان . والأمثلة على هذا كثيرة ، حسبنا منها ، شكه في أقوال بعض المفسرين ، وأصحاب الأخبار في سفينة نوح . يقول (وزعم بعض المفسرين ، وأصحاب الأخبار ، أن أهل سفينة نوح ، كانوا تأذوا بالفأر فعطس الأسد عطسة فرمى من منخريه بزوج سنانير ، فلذلك السنور اشبه شيء بالأسد ، وسلخ الفيل زوج خنازير ، فلذلك الخنزير أشبه شيء بالفيل . قال

(١) الجاحظ : الحيوان جـ ١ ص ٣٤٣ تحقيق عبد السلام هارون .

(٢) جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام الترجمة العربية : محمد يوسف موسى ص ٩٧ - ٩٨ .

فينبغى أن يكون ذلك السنور آدم السنانير ، وتلك السنورة حواءها . قال أبو عبيدة لكيسان : أو لم تعلم أن لكل جنس من الحيوان ، آدم وحواء ، وضحك فضحك القوم)[1] . فالجاحظ لم يعلن صراحة رفضه لهذا الخبر ، ولكنه أكتفى بالتلميح دون التصريح . ونلحظ هذا من قوله « زعم » ، فهذا تعبير يدل على الشك فى صحة هذا الخبر . أضف إلى هذا تعليق كيسان وأبى عبيدة عليه « وضحك القوم » . ومن ذلك أيضاً ، موقفه من الأحاديث والأخبار ، التى رويت عن الشياطين ، والتى تثبت وجودهم . يقول : (قالوا وقد جاء فى الأثر النهى عن الصلاة فى أعطان الأبل ، لأنها خلقت من أعطان الشيطان وجاء أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس حتى طلوعها ، فإنها تطلع بين قرنى الشيطان ، وجاء أن الشياطين تغل فى رمضان . فكيف تنكر ذلك مع قوله تعالى : والشياطين كل بناء وغواص ، وآخرين مقرنين فى الأصفاد ، ولشهرة ذلك فى العرب فى بقايا ما ثبتوا عليه من دين ابراهيم عليه السلام)[1] . ويرد هذا ، بأنه لا ينكر وجود الشياطين ، ولكنه ينكر رؤية الشياطين بعد سليمان أو سماع كلامهم . أما عن زعم بعض العرب رؤية ذلك ، وقول كثير منهم أشعاراً فيها ، وشيوع هذا الاعتقاد بين كثير منهم ، فهذا الزعم ليس له أساس من الصحة . ثم ينقل عن أستاذه النظام تعليلا معقولا لشيوع ذلك بين العرب ، فيقول : (وكان أبو إسحاق يقول فى الذى تذكر العرب عن عزيف الجنان وتغول الغيلان ، أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش ، عملت فيهم الوحشة ، ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاء والبعد عن الأنس ، استوحش ولا سيما من قلة الاشتغال والمذاكرين ، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة)[2] ، ثم يقول أيضاً (ومما زادهم فى هذا الباب ، وأغراهم به ومناهم خبل فيه أنهم ليس يلقون بهذه

---

(١) الجاحظ : الحيوان جـ ٦ ص ١٦ ـ ٧ تحقيق عبد السلام هارون .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٢٣ .

الأشعار ، إلا أعرابياً مثلهم وإلا عامياً ، لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ولم يسلك سبيل التوقف ، والتثبت فى هذه الأخبار قط . وأما أن يلقون رواية شعر أو صاحب خبر ، فالرواية عندهم كلما كان الأعرابى أكذب فى شعره كان أطرف عنده ، فصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر)[1] . فالنظام يحكم عقله فى نقد مثل هذه الأخبار ، ويلجأ إلى الواقع والتجربة فى نقدها كذلك ، ثم يربط الأسباب بمسبباتها ، فيذكر العلة فى انتشار مثل هذه الأخبار وذيوعها بين الناس ومعلولها ، أى سببها فيرجع ذلك إلى السامع القابل لا الفاعل ، فهو من العوام الذين يصدقون كل ما يقال دون فحص ونقد أو حتى شك فى صحته ، وإلى مادة هذه الأخبار نفسها ، إذ أن أكثرها دنيوية لا شرعية ، تقال للأمتاع والتسلية وتزجيه الفراغ ، فهى من قبيل أحاديث فضائل الأعمال ، ومن ثم لم يهتموا بنقدها أو فحصها . .

ومهما يكن من أمر ، فالمعتزلة ، لم تحكم العقل فى نقد الخبر ، إلا حيث لا دليل من الكتاب أو السنة المتواترة . أضف إلى هذا أنهم يتفقون مع أهل السنة أو النقل ، فى تقسيم الخبر ، من حيث إفادته للمعرفة ، ولكنهم يختلفون عنهم ، وفيما بينهم فى تعريف التواتر وعدده . يقول أبو الهذيل العلاف ٢٠٣ هـ وأصحابه ، (الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ، ولا تخلو الأرض من جماعة ، هم أولياء الله معصمون لا يكذبون ، ولا يرتكبون الكبائر فهم الحجة لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً ، إذا لم يكونوا أولياء الله ، ولم يكن منهم واحد معصوم)[2] .

من هذا يتضح لنا أن « العلاف » وأصحابه ، لا يقولون بإفادة التواتر للعلم أو اليقين ، وإنما يقولون فى هذا بقول الأمام المعصوم ، وبذلك يؤمنون

---

(١) المرجع السابق جـ ٦ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٢) الشهرستانى والملل والنحل على هامش الفصل جـ ١ ط المثنى بغداد ص ٦٧ .

بعصمة الراوى ، وهذه العصمة هى الحجة لا التواتر ، ولا الاجماع أيضاً . ويحكى صاحب الملل قول النظام وأصحابه فى هذا الصدد ، فيقول (قوله فى الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس ، وإنما الحجة فى الامام المعصوم)[1] . ومن هنا نحس ، بأثر التشيع فى نقد المعتزلة للأخبار . واتصال التشيع بالاعتزال حقيقة معروفة ، لدى كثير من الباحثين ، لأن التشيع لا يناقض الاعتزال ، فهو ميل سياسى ، أما الاعتزال ففكر أو فلسفة ، أو بأدق تعبير وأصحه مذهب فكرى وفلسفى . وعلى كل حال ، فلقد اعتنق كثير من الشيعة الاعتزال مذهباً فكرياً وفلسفياً ، وخاصة فى الأصول ، أما فى الفروع فكانوا على مذهب أبى حنيفة . يقول صاحب الملل (أما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة ، حذو القذوة بالقذوة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت ، أما فى الفروع فهم على مذهب أبى حنيفة ، إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعى)[2] .

وصفوة القول وإجماله : أن المعتزلة أصحاب المنهج العقلى فى الإسلام ، أثر منهجهم فى التفكير على نقدهم للخبر ، فقسموا الأخبار كغيرهم من الأصوليين من حيث إفادتها للمعرفة ، إلى أخبار متواترة وأخبار أحادية ، ووضعوا قواعد عامة لنقد السند أو المصدر ، تقوم على التحرى والتثبت ، والتحقق من صحة المصدر ، ولم ينقدوا السند وحسب بل المتن ومضمونه كذلك ، فقد كانوا وأصحاب علم الكلام ، السبب المباشر فى إحداث حركة رد الفعل فى بيئة المحدثين والفقهاء من أهل السنة ومدرسة النقل ، فقام هؤلاء يدافعون عن صحة المتن ومضمونه ، ومن ثم لجأوا إلى أسلحة خصومهم فى ذلك .

ومنهج المعتزلة فى نقد المتن ومضمونه ، لا ينفصل أبداً عن منهجهم فى نقد الخبر عامة ، ذلك الذى يتصل اتصالا وثيقاً بمنهجهم فى كسب المعرفة . وهو يقوم بناء على ذلك ، على الشك فى صحة كثير من المتون ، ولقد كانت خطتهم

(١) المرجع السابق ص ٧٢ جـ ١
(٢) المرجع السابق ص ٢١٨ جـ ١

فى نقد المتن تقوم على الشك ، لا فى صحة المتون وحسب ، ولكن فى منهج أصحاب مدرسة النقل وأخبارهم ، ولهذا شنوا عليهم هجوماً عنيفاً ، وكذا على منهجهم ، ومن خلال هذا الهجوم ، كانوا يقننون قواعد نقد المتن النظرية ، هذه القواعد ، التى استعارها منهم بعد ذلك أصحاب مدرسة النقل كما أشرنا .

وبعد هذا كله ، يمكننا أن نقول ، إن هذه الروايات والمثل كافية للتدليل على أن العلماء المسلمين ، نقدوا المتن كما نقدوا السند ، وأن هذا النقد ، لم يقتصر على مدرسة النقل وحدها ، وإنما تعدى ذلك إلى مدرسة العقل ، وإن شئت فقل ، ساعدت مدرسة النقل ، والعقل فى أحداث هذا النقد ، أضف إلى هذا أن خطة القوم فى نقد المتن ومضمونه تشبه إلى حد كبير ، خطة الأوربيين فى نقد المتن ومضمونه ، وليس هذا وحسب ، بل إن قواعد القوم فى نقد الخبر ، تشبه إلى حد كبير قواعد هؤلاء فى النقد العلمى . ولن يتضح لنا هذا الأمر ، إلا إذا ألممنا إلماماً عاماً بأصول منهج القوم ، وخطواته فى نقد الخبر عامة ، وقارنا بينها وبين أصول ، وخطوات منهج النقد التاريخى عند الأوربيين وليكن هذا موضوع الفصل التالى .

الفصل السادس

أصول وخطوات المنهج الإسلامي فى نقد الخبر مع المقارنة بينها وبين أصول منهج النقد التاريخى الأوربى

أشرنا فى الفصول السابقة إلى القواعد العامة ، التى وضعها العلماء المسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى ، فى نقد الخبر ، وإلى ممارستهم التطبيقية لعملية النقد نفسها ، وخاصة فيما يتصل بنقد المضمون . وصححنا بذلك بعض الأخطاء ، التى وقع فيها كثير من الباحثين المحدثين ، حول هذه القضية ، إما لو هم أو تعصب ، أو هوى ، أو لنقص فى الدقة والتحرى . وأظننا على ضوء ذلك ، نستطيع أن نلم إلماماً دقيقاً ومجملا ، بأصول وخطوات منهج القوم فى نقد الخبر ، مقارنين بينها وبين أصول وخطوات منهج النقد التاريخى عند الأوربيين .

ويجب أن نضع نصب أعيننا ما أشرنا إليه آنفا ، وهو أن منهج أسلافنا ، فى نقد الخبر ، يقوم أساساً على أصلين ، السند والمتن ، أو الشكل والمضمون أضف إلى هذا أن منهجهم فى نقد السند ، يقوم على أصول وخطوات ، وكذا يقوم منهجهم فى نقد المتن أو المضمون . ومن ثم وجب علينا أن نلم أولا بأصول وخطوات منهجهم فى نقد السند ، ثم نلم بأصول وخطوات منهجهم فى نقد المتن والمضمون .

أولا - أصول وخطوات المنهج الإسلامى فى نقد السند مع المقارنة

إن أول أصل أو خطوة ، يقوم عليها منهج القوم فى نقد السند :

١ - **البحث عن مصدر الخبر** : من أين سمع الراوى هذا الخبر ؟ ومن الذى نقله إليه ؟ وكيف نقل إليه ؟ والبحث عن مصدر الخبر هو أول خطوات

النقد التاريخى عند الأوربيين ولكن يجب أن نفرق بين المقصود من المصدر هنا ، والمقصود بالمصدر عند أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فالمصدر عند المسلمين لا يقصد به ما صدر عنه الخبر مباشرة وإنما ما رأى وسمع الخبر ، ثم نقله ، أو بالأحرى المصدر ، هو الناقل أو الراوى ، أما المصدر عند أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فالمقصود به المؤلف الذى كتب الوثيقة ، أو ما صدر عنه الخبر .

والبحث عن المصدر بالنسبة للوثائق ، أو الأخبار المعاصرة أمر فى غاية السهولة ، أما بالنسبة للوثائق القديمة ، والأخبار التى لا يعرف شىء عن مصادرها الحقيقة ، فإن المهمة تبدو شاقة وعسيرة ، ويبدو الطريق إليها محفوفاً بالمخاطر والأهوال . ومن ثم تعب كثيراً أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، فى الوصول إلى المصدر الأصلى لأخبار وثائقهم القديمة ، ولجأوا إلى طرق كثيرة لمحاولة الوصول إلى ذلك ، يقوم أكثرها على تحليل مضمون الخبر أو الوثيقة ، لمعرفة لغتها – وأسلوبها . وعلى هذا كانت الأداة الرئيسية لمعرفة المصدر عندهم (هى التحليل الباطن للوثيقة ، موضوع البحث من أجل استخراج كل الدلائل ، التى تعرفنا بالمؤلف وعصره)[1] .

ومع هذا كله ، فهذه الوسيلة لا تؤدى إلى معرفة المصدر الحقيقى ، ومن هنا يلجأون إلى الفرض أو التخمين ، للوصول إلى ذلك بيد أن أسلافنا لم يحتاجوا إلى بذل مثل هذه الجهود المضنية ، التى قد لا تؤدى إلى نتائج يقينية بالنسبة لمعرفة المصدر الأصلى . لأن المصدر عندهم كما ذكرنا ، ليس ما صدر عنه الخبر ، وإنما ما سمعه ونقله . أضف إلى هذا أن فكرة السند عند المسلمين ، قد حلت نهائياً مشكلة معرفة المصدر ، فتسلسل الرواة فى سلسلة سندية واحدة خير برهان على هذا ، لأن كل راو فى السند يشهد على سماع غيره ونقله . ومهما يكن من أمر ، فالمهم فى البحث عن المصدر عند المسلمين ليس إلا عزو كل خبر إلى ناقله لا قائله ، وبعد معرفة الناقل أو الراوى ، تبدأ الخطوة الثانية

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٦٧ ط السابقة .

من خطوات نقد السند عندهم وهى :

ب – التحقق من نسبة الخبر إلى ناقله : أو بمعنى أصح هل هذا الراوى الذى نقل الخبر نقله عن مصدره الأصلى مباشرة أم عن مصدر نقل عن المصدر الأصلى ؟ ؟ أو عن مصادر أخرى غير مباشرة ؟ ؟ وهل هو حقيقة التقى بمن روى عنه أولا ؟ وقد يستعان على ذلك بمعرفة تاريخ موت الراوى ومولد من روى عنه للتأكد من إمكان اتصال الراوى بمن روى عنه وسماعه منه ، وقد يعرف هذا لا عن طريق التاريخ وحسب ولكن بطرق أخرى ، منها معرفة بيئة الراوى ، وبيئة من روى عنه وعصرهما ، ودرجة اتصال بعضهما ببعض . فإذا ثبت مثلا أن الراوى كان معاصراً لمن روى عنه ، وكان على اتصال دائم به ، استطعنا أن نرجح بناء على ذلك ، إمكان نقل الخبر عن هذا الراوى . وكل حال ، فهذه الطرق كلها تعين على التحقق من نسبة الخبر إلى ناقله ، ثم تأتى بعد ذلك خطوة ثالثة ، وهى التحقق من صحة المصدر ، أى الناقل ، ولا يتأتى هذا إلا بنقده .

جـ – نقد الراوى : بعد معرفة راوى الخبر أو ناقله ، وبعد التأكد من صحة نسبة الخبر اليه تأتى خطوة ثالثة ، وهى التحقق من صحة المصدر أى الناقل ، الذى نقل الخبر فهل هو مثلا صالح للنقل ولأداء وظيفته ؟ أو أنه غير صالح لذلك ؟ ومهما يكن من أمر فليست هناك من وسيلة للتحقق من صحة المصدر سوى نقده وأساس النقد الشك فى عدالة الناقل وضبطه ، ونقد العدالة والضبط ، يعبر عنه الأورتيون كما أشرنا ، بنقد الأمانة والدقة ، وشروطهم فى نقد الأمانة والدقة ، تتفق على كل حال – وشروط وقواعد المسلمين فى نقد العدالة والضبط . غير أنا نلحظ أن المسلمين كانوا أدق لفظا وأوسع مفهوماً ، من أصحاب النقد التاريخى الأوربى . فمثلا فهم المسلمون العدالة فهماً أوسع من فهم الأوربيين لها . فلقد فهم الأوربيون العدالة ، على أنها أمانة تتعلق بنفسية الباحث ووجدانه وحسب ، أما المسلمون فقد فهموا العدالة فهماً أوسع من ذلك ، فهى لا تمس وجدان الراوى وحسب ، ولكنها تمس أيضاً

العرف والعادات والتقاليد كما أشرنا . وبناء على هذا ، فالعدالة عند المسلمين وجدانية اجتماعية ، بينما هي عند الأوربيين وجدانية وحسب . ومهما يكن من أمر ، فإن منهج نقد الخبر عند المسلمين ، يقوم كما لاحظنا على نقد المصدر ، أو الأساس فيه هذا ، أى نقد الراوى ، الذى مداره على الجرح والتعديل . ونلحظ أيضاً أن نقد المصدر عند الأوربيين له أهمية كبيرة فى عملية النقد التاريخى لأنه يحمى المؤرخين من الوقوع فى أغلاط هائلة ، والنتائج التى يصل اليها نتائج بالغة الأهمية . ونقول عادة عن مؤرخ أنه يعوزه النقد ، حينما لا يشعر أبد بالحاجة إلى التمييز بين الوثائق ، ولا يشك أبداً فى النسبة التقليدية أى نسبة الكتب إلى المؤلفين ، ويأخذ بكل المعلومات القديمة ، والحديثة السليمة والسقيمة من أين جاءت ، وكأنه يخشى أن يفقد منها شيئاً . وبرغم أهمية نقد المصدر وخطورته فى عملية النقد التاريخى الأوربى ، فإنه غير كاف وحده فى ذلك ، ولا يمكن الاعتماد عليه وحده ، لأنه نقد تحضيرى تنحصر فائدته فى أنه « يعلمنا ألا نستعمل وثائق سقيمة ، لكنه لا يعلمنا كيف نفيد من الوثائق السليمة »[٢] . فأصحاب النقد التاريخى الأوربى يرون أن نقد المصدر غير كاف وحده فى عملية النقد التاريخى ، ومن ثم اتجهوا إلى نقد المضمون ، وهذا ما تنبه اليه العلماء المسلمون قبلهم بزمن أثناء نقدهم للخبر ، فلم يكتفوا كما أشرنا بنقد المصدر ، أى السند ، ولكنهم تعدوا ذلك إلى المتن والمضمون .

ومادمنا قد عرفنا أصول وخطوات منهجهم فى نقد السند ، وقارنا بينها ما أمكننا ذلك وبين مثيلاتها فى منهج النقد التاريخى الأوربى ، فلا بأس بعد ذلك من إبراز أصول وخطوات منهجهم فى نقد المتن والمضمون ، مع المقارنة أيضا بينها وبين مثيلاتها فى منهج النقد التاريخى الأوربى ، ليتكامل لنا بناء منهجهم فى نقد الخبر عامة .

---

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٦ نقلا عن المجلة الفلسفية Revelle Philosophique سنة ١٨٨٧ م جـ ٢ ص ١٧٠ .

ثانيا – أصول وخطوات المنهج الإسلامى
فى نقد المتن مع المقارنة

لقد تعرضنا لأهم هذه الأصول والخطوات، أثناء حديثنا عن خطة القوم ومنهجهم فى نقد المتن والمضمون ، ولكن لا بأس ومن إعادة ذكرها للمقارنة بينها وبين أصول وخطوات منهج النقد التاريخى الأوربى ، وعلى وجه الخصوص فى نقد النص والمضمون .

قلنا إن منهج القوم فى نقد المتن ، يتضمن ثلاث مراحل ، أو خطوات . أولاها تصحيح المتن لغوياً ، ومعنى التصحيح كما ذكرنا ، الأصلاح أى إصلاح المتن ، وهذا لا يتأتى إلا باستبعاد ما فيه من أغلاط ، مردها إما إلى ضعف فى البصر أو السمع ، وهذه العملية النقدية يطلقون عليها « التصحيف والتحريف » . ولقد تنبه بعدهم بزمن إلى هذا أصحاب النقد التاريخى الأوربى ، وأسموا هذه الخطوة الأولى من خطوات نقد النص ، بنقد التصحيح ، وأرجعوا الأغلاط كذلك إلى مصدرين ، السمع والبصر . يقول بعضهم (والتحريفات التى تطرأ على الأصل فى نسخة منقولة ، وهى التى تمس إختلافات النقل سببها إما التزييف أو الغلط ، وكل النساخ تقريباً ارتكبوا أغلاطاً فى النقل ، مرجعها إلى الادراك ، أو قد تحدث عرضاً فالأغلاط الراجعة إلى الادراك ، تقع حينما يكونون أنصاف متعلمين ، أو أنصاف أذكياء ، فيخيل إليهم أن ثمة أغلاطاً فى الأصل ، فيصححونها لأنهم لم يفهموها ، فالأغلاط العرضية تحدث حينما يسهون فى قراءة الأصل ، أو لا يعرفون أن يقرأوا ، أو حينما يسيئون السماع وهم يكتبون إملاء ، أو حينما يرتكبون عن غير قصد سقطات قلمية)[1]. ومهما يكن من أمر ، فهذه الخطوة الأولى من خطوات نقد النص أو المتن فى المصطلح الاسلامى لا تؤدى إلى استعادة الأصل ، لأن النتيجة التى يصل اليها هذا النوع من النقد ، هو أن النص أو المتن أصبح خالياً من الأخطاء لا صحيحاً ولا مفهوماً ، ولهذا كان لا مفر من فهم المتن بعد تصحيحه ولا يتأتى هذا إلا بتفسيره ، ومن ثم كانت الخطوة الثانية من خطوات نقد النص أو المتن هى :

(١) لانجلوا وسينوبوس : النقد التاريخى ص ٦ ترجمة عبد الرحمن بدوى ط السابقة .

ب – التفسير : والتفسير كما ذكرنا نوعان : تفسير حرفي يقوم على شرح كل كلمة غريبة وردت فى المتن شرحاً لغوياً ، ويسمى هذا فى المصطلح الإسلامى بشرح الغريب ، أو معرفته بينما يطلق الأوربيون وأصحاب النقد التاريخى الحديث على هذا النوع من التفسير اسم التفسير الحرفى كما ذكرنا . ومهما يكن من أمر ، فإن النتيجة التى يصل إليها هذا النوع من التفسير ، هى فهم جزئيات المتن وألفاظه لا فهم المتن جملة ، وعلى هذا لزم فهم المتن جملة ، وقد توصل إلى هذا العلماء المسلمون عن طريق الاستنباط الذى يقوم على تحليل مضمون المتن أو الخبر لاستخراج ما به من أحكام وقواعد شرعية أو لغوية ، وهذه المرحلة من التفسير يسميها الأوربيون كما أشرنا : بتحديد المعنى الحقيقى ، وعلى كل حال ، فالتفسير يعين على فهم المتن ، لكنه عاجز أيضاً عن معرفة صحيحه من زائفه ، ومن ثم لزم القيام بخطوة ثالثة وهى :

جـ – **معرفة الصحيح من الزائف** : وتعد هذه الخطوة الثالثة من خطوات نقد المتن ، فى حقيقة الأمر ، الخطوة الأولى ،أما الخطوتان السابقتان فليستا سوى تمهيد لعملية النقد نفسها . وهذا لأن النقد العلمى فى أدق معانيه يعنى كما ذكرنا « تمييز الصحيح من الزائف » . وبناء على هذا ، وضع العلماء المسلمون ، قواعد كلية عامة ، لمعرفة صحيح المتن من زائفه منها ما يمس النقل ومنها ما يمس العقل ، والذوق والخبرة الحسية ، فكأنهم كانوا يعولون على النقل فى النقد ، فإذا ما أعياهم ذلك لجأوا إلى العقل أو الذوق . أما الأوربيون فقد لجأوا إلى طرق أخرى لاستعادة النص الأصلى ، أو معرفته يقوم أكثرها على التخمين ، وحساب الاحتمالات ، ومن ثم كان نقد النص عندهم غير كاف وحده فى الوصول إلى معرفة المؤلف الحقيقى للنص أو الخبر . ولهذا عولوا على طرق أخرى فى النقد كنقد المصدر . يقول كاتب مادة نقد النص فى دائرة معارف « كاسلز » ما ترجمته[1] :

(1) Cassells:Encyclopaedia of Literature, Textual Criticism by Maxwell.

(إن نقد النص ليس هو وحده النقد العالى ، لأنه ليس إلا ترجمة للعمل الأدبى كله سواء أكان منقولا بطريق مباشر ، أم عن طريق مؤلف نقله عن المؤلف الأصلى) . ثم يذكر بعد هذا أن نقد النص عاجز عن الوصول إلى النص الأصلى الذى كتبه المؤلف بيده ، أو قاله بلسانه ودون بعد ذلك . ومن هنا يفرق بين كلمة : صحيح Authntic وكلمة أصيل أو حقيقى True لأن هذا النقد ، لا يعرفنا إلا أن النص صحيح خال من الأخطاء وأن مضمونه معقول ، ومن ثم يمكننا أن نستنتج أنه أقرب نص إلى النص الأصلى ، لكنه ليس هو . ومادام الأمر كذلك ، فكيف يمكن استعادة النص الأصلى ؟ يرى الأوربيون أن استعادة النصّ الأصلى ، لا تتأتى إلا بالتخمين . يقول « بول ماس » (ومهمة نقد النصوص ، هى إخراج نص أقرب ما يكون إلى الأصل ، وفى كل حالة على حدة ، إما أن يكون النص الأصلى قد نقل الينا أو لم ينقل ، ولهذا فإن مهمتنا الأولى ، هى أن نحدد ما ينبغى أو ما يمكن أن ينظر اليه على أنه نقل إلينا ، أى نقوم بالتصفح... ومهمتنا الثانية ، أن نفحص هذا النقل ، وأن نكشف ما إذا كان يمكن عد المنقول مطابقاً للأصل ، فإن تبين أنه لا يقدم لنا الأصل ، فيجب علينا أن نحاول استعادة الأصل بالتخمين ، أو على الأقل أن نعزل الموضع السقيم)[1] فنقد النص عند الأوربيين عاجز ، عن الوصول إلى المؤلف الحقيقى للنص ، والنص الأصلى أيضاً . وربما يرجع هذا إلى أن ميدان هذا النقد الكتب الكلاسيكية اللاتينية واليونانية ، وهذه الكتب بيننا وبين مؤلفيها قرابة ألف سنة أو يزيد ، فعملية استعادة النص الأصلى لها أو لمؤلفيها الحقيقين عملية صعبة وشاقة ، ولذا اضطر إلى الاستعانة بالتخمين .

أما بالنسبة لنقد المتن عند أسلافنا المسلمين ، فقد أشرنا إلى أنهم وصلوا بعد تصحيح المتن وتفسيره إلى معرفة أصله ، أى صحيحه من زائفه لا عن طريق التخمين كما صنع الأوربيون ، وكما يصنعون ، ولكن بوضع قواعد كلية لمعرفة

---

(١) بول ماس : نقد النص ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « النقد التاريخى » ص ٢٥٥ دار النهضة العربية ١٩٦٣ م .

الصحيح من الزائف . أضف إلى هذا أن نقد السند ، أو المصدر قد ساعدهم على حل هذه المشكلة والوصول إلى الناقل الحقيقى للخبر ، أو شاهد العيان . وهذا يفسر لنا ظهور نقد السند قبل المتن . لأن نقد السند هو الأساس الذى عن طريقه أو بواسطته ، يمكننا معرفة أصل المتن ، وحقيقته ومدى نسبته إلى قائله أو ناقله .

هذه هى أصول وخطوات المنهج الإسلامى فى نقد الخبر ، نلحظ أنها تتفق كثيراً وأصول وخطوات منهج النقد التاريخى عند الأوربيين ، بل تمتاز عنها أحياناً . ونلحظ أن السمات العامة للمنهجين واحدة تقريباً .

ومهما يكن من أمر ، فإن أهم ما يمتاز به المنهج الإسلامى فى نقد الخبر الدقة فى وضع القواعد والمصطلحات والنظريات . أو إذا توخينا الدقة فى التعبير ، قلنا إن هذا المنهج الإسلامى دقيق فى مجال النظر أو فى النظر وبناء على هذا يلوح لنا سؤال وهو : هل دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق تعادل دقته فى مجال النظر ؟

هذا ما سنجيب عنه فى الباب الثالث ، والأخير من هذا البحث .

الباب الثالث

المنهـج
بين النظر والتطبيق

تمهيد

تعرضنا في الفصول السابقة إلى المنهج الإسلامي في رواية الخبر ونقده بالدرس والتأريخ ، وحاولنا قدر الطاقة مقارنة قواعد هذا المنهج وأصوله بقواعد وأصول منهج النقد التاريخي عند الأوربيين . ووصلنا من هذه المقارنة إلى أن الأصول العامة ، والخطوط العريضة للمنهجين واحدة ، تشعرنا بأنهما قد قدا من ثوب واحد ، ولا جدال في أنه ثوب إسلامي أصيل[1].

وقد لاحظنا أن أهم ما يمتاز به المنهج الاسلامي في رواية الخبر ونقده الدقة في وضع القواعد والنظريات والمصطلحات العلمية ، دقة يمكن أن تبذ دقة المعاصرين .

لم يكتف العلماء المسلمون : أصحاب هذا المنهج بوضع قواعد نظرية ومصطلحات علمية ، تختص برواية الخبر ونقده ، وإنما مارسوا رواية الخبر ونقده ممارسة عملية تطبيقية ، ومن ثم جمعوا بين النظر والتطبيق . وما دام الأمر كذلك ، فهل ياترى كانت دقة منهجهم هذا عند التطبيق تعادل دقته في النظر ووضع القواعد؟ يحسن بنا قبل أن نجيب عن هذا السؤال أن نمهد للاجابة عنه بسؤال آخر وهو : هل مارس العلماء المسلمون رواية الخبر ونقده ، وتوصلوا من خلال هذه الممارسة إلى وضع قواعد هذا المنهج وأصوله ؟ أو أنهم وضعوا قواعد هذا المنهج النظريه ، ثم طبقوها بعد ذلك ؟ . يغلب على أن العلماء المسلمين ، لم يضعوا هذه القواعد النظرية لرواية الخبر ونقده إلا من خلال الممارسة العملية والتطبيق الفعلي لعمليتى الرواية والنقد ، والأدلة على ذلك كثيرة منها :

---

(1) Briffault: Making of Humanity p. 130

وانظر تجديد الفكر الديني في الإسلام الترجمة العربية (عباس محمود) .

وايضاً على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي – المقدمة والخاتمة وأخيراً انظر : الفصل الأخير من الباب الأول من هذا البحث من ص ٨٩ – ص ٩٦ .

ا - إن هذه القواعد النظرية لم تظهر كاملة النضج والتكوين ، فى عصر واحد وزمن كذلك ، وإنما استغرقت نشأتها وتطورها ، ثلاثة قرون ، تلك التى اصطلح الباحثون على تسميتها بعصور المتقدمين .

ب - إن العلماء المسلمين واضعى هذه القواعد ، كانوا يستعينون على هذا بالرجوع إلى النص أو السنة المتواترة ، أو فعل السلف من الصحابة والتابعين ، فكأنهم بذلك كانوا يعتمدون على الدليل النقلى من الكتاب أو السنة ، فإذا لم يجدوا حاجتهم فى هذين ، رجعوا إلى ما أثر عن السلف ، ولم يكن كل السلف كما ذكرنا ، يهتمون كثيراً بوضع القواعد والمصطلحات ، ولكن كان حسبهم الممارسة العملية التطبيقية لرواية الخبر ونقده . ومهما يكن من شىء ، فرجوع هؤلاء العلماء إلى فعل السلف ، ليس فى الحقيقة سوى رجوع إلى خبر السلف ، فى التطبيق ، وقد يضيفون إلى هذا أيضاً خبرتهم الحسية ، التى اكتسبوها بفعل الممارسة والتطبيق .

جـ - إنهم كانوا يضعون القاعدة بناء على حالة خاصة أحياناً ، ولكنهم عندما يطبقونها على جزئيات كثيرة وعديدة ، يحسون بخللها وقصورها ، فيضعون قاعدة أخرى مكملة لها ، وقد لا تكون هذه وافية بمطلبهم فيضعون أخرى وهكذا . مثال ذلك : قولهم « الجرح مقدم التعديل » ، هذه قاعدة فى نقد الرجال ، وضعوها بناء على حالة خاصة ، ولكنهم لاحظوا عند التطبيق الشامل لها على حالات جزئية كثيرة أنه قد ظهر خلل منها ، فجرح أناس آخرين بأشياء لا تجرح ، ومن ثم وضعوا قاعدة أخرى تفسر السابقة ، وتجعلها أكثر تحديداً ، فقالوا (لا يقبل الجرح إلا مفسراً) ثم لاحظوا البواعث النفسية التى تبعث على الجرح ، فقيدوها بالقاعدة السابقة وحددوها أيضا بقاعدة أخرى ، مفسرة ومفصلة ومبينة لها كقولهم « قول العلماء بعضهم فى بعض غير قادح فى العدالة » ، وكذا « قول القرين فى القرين ، والمعاصر فى المعاصر » .

وهذا يدلنا على أن بعضهم ، كان يمارس عملية النقد فى نطاقه الخاص

ضع نوعه القاعدية بناء على حالة خاصة عنده ، ولكن يحدث بعـ [illegible] ان
، آخر ، فيحس بقصور قاعدة زميله ، فيضع قاعدة أخرى تفسر القاعدة السابقة وتشرحها ، وتجعلها أكثر تحديداً وبيانا ، أو قد يحس الواضع نفسه هذا الاحساس ، فيحاول أن يتفادى ما فى قاعدته من قصور أو خلل ، فيضع قاعدة أخرى لأجل ذلك .

والخلاصة : من هذا كله يتضح لنا أن أصحاب منهج نقد الخبر ، لم يقوموا بوضع القواعد النظرية والمصطلحات العلمية لهذا المنهج إلا من خلال الممارسة والتطبيق العملى ، إعتمادا على ما أثر عن السلف ، أى خبرة السلف وخبرتهم أيضاً ، وسواء أكانت خبرتهم ، أو خبرة سلفهم أو هما معاً فهى على كل حال خبرة حسية ، والخبرة الحسية لا تتأتى إلا بالممارسة والتطبيق العملى .

أظننا بعد هذا التمهيد السريع نستطيع الاجابة عن السؤال الأول الذى مهدنا له ، وهو هل دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق تعادل ، درجة دقته فى مجال النظر ؟

ولكى تكون إجابتنا عن هذا السؤال وافية وصحيحة ، يجب أن تتضمن الخبر بأنواعه الثلاثة : الدينى والتاريخى والأدبى ، حيث اتضح لنا باتصال كل منها بالآخر اتصالا وثيقاً . وبما أن هذا المنهج قد وضع أصلا للخبر الدينى ، ومن واقع الممارسة العملية لرواية هذا الخبر ونقده ، فمن ، الأنسب إذن أن نبدأ مناقشة هذه القضية فى مجال « الخبر الدينى » أولا ، ولكن هذا هو موضوع الفصل الأول من هذا الباب .

الفصل الأول

فى الخبر الدينى

انتهينا أخيراً إلى أن منهج القوم فى نقد الخبر بدأ بالممارسة العملية والتطبيق ومن خلال هذه الممارسة العملية ، وأثناءها كانت توضع قواعد هذا المنهج النظرية ، ومصطلحاته العلمية . وأشرنا إلى أن هذه الممارسة ظهرت أولا فى الخبر الدينى ، وبناء على ذلك وضعت قواعد هذا المنهج ، وبديهى أن هذه القواعد لم توضع ، إلا لرأب الصدع الذى كان يحدث عند التطبيق ولمحاولة الاتفاق على قوانين عامة وأحكام كلية ، تكون بمثابة نماذج يحتذى على مثالها عند التطبيق . ومن هذه الناحية يمكن أن يقال ، إن درجة الدقة بالنسبة للخبر الدينى ، كانت أقل منها فى مجال النظر . وهذا لأن هذه القواعد والأحكام ، لم تأت إلا للتقنين ومن صفات التقنين الدقة سواء فى وضع القواعد أم المصطلحات . ولست ألقي هذا القول جزافاً أو على سبيل الفرض والتخمين ، وإنما أقول هذا ، ولدي من الأدلة والبراهين ، ما يعضدنى فيما أذهب اليه ، ولن أخرج بعيداً عن نطاق هذا المنهج ولكن سأحصر نفسى داخل أسواره وحدوده ، وسأحاول قدر طاقتى استخراج أدلتى من داخل هذه الأسوار ، وتلك الحدود ، ومن أقوال أصحابه أنفسهم ، خلال ممارستهم له فى نطاق ميدانهم الدينى ، وأدلتي على ذلك كثيرة منها :

١ – أن رواة الخبر الدينى ونقاده فى القرنين الثانى والثالث على وجه الخصوص ، لم يتفقوا على تعريف محدد ثابت للخبر الصحيح المقبول ، ومن ثم وجدنا لكل واحد منهم شرطاً خاصاً فى ذلك ، فلأحمد بن حنبل شرط ، ولمسلم شرط وللبخارى شرط ، وهكذا .

فأحمد ابن حنبل كان يشترط لقبول الخبر ، صحة ديانة راويه وتقواه ، بغض النظر عما إذا كانت به غفلة أو خلل فى ضبطه ، أو وهم فى سماعه

وأدائه . قال أبو موسى المديني لم يخرج أحمد فى مسنده إلا عمن ثبت عنده صدقه ، وديانته دون طعن فى أمانته[1] . ويتعرض ابن قتيبة أثناء دفاعه عن حجية المسند ، لشرط أحمد بن حنبل هذا ، فيقول : كان الأمام أحمد فى المسند لا يروى عمن يعرف أنه يكذب ، مثل محمد بن سعيد المصلوب ونحوه ، لكنه يروى عمن يضعف لسوء حفظه ، فإن هذا يكتب حديثه ويعتضد به ، ويعتبر به . ويعتبر ابن تيمية شرط أحمد أقوى من شرط أبى داود فى سننه ، وقد روى ابو داود فى سننه عن رجال أعرض عنهم فى المسند[2] . ولا يهمنا فى كثير أو قليل ، مناقشة « ابن تيمية » فيما يذهب اليه . ولا يهمنا أيضاً المفاضلة بين المسند وغيره ، من كتب الحديث ، وإنما الذى يهمنا هنا ، هو أن لأحمد شرطاً فى قبول الخبر ، يختلف عن شرط غيره من العلماء ، وما دمنا قد عرفنا شرط أحمد فى قبول الخبر ، الصحيح ، فما شرط البخارى فى ذلك ؟ .

يشترط البخارى لقبول الخبر أن يرويه عدل ضابط ، عن عدل ضابط ، حتى يصل بذلك إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، ويكون متصل الإسناد غير مقطوع . يقول ابن حجر : (شرط البخارى أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته ، إلى الصحابى المشهور ، من غير اختلاف بين الثقات الاثبات ، ويكون إسناده متصلا غير مقطوع ، وإن كان للصحابى راويان فصاعداً فحسن ، وأن لم يكن إلا راو واحد ، وصح الطريق كفى)[3] . وهذا الشرط بعينه ، هو شرط مسلم ، لكن الاختلاف بينهما يرجع إلى الاتصال « فالبخارى » يشترط للاتصال ، رؤية الراوى لمن روى عنه ولو مرة واحدة على الأقل ، بينما يكتفى مسلم فى هذا بمطلق المعاصرة ، وترتب على هذا اختلافهم فى قبول الخبر المعنعن .

فالبخارى يشترط لقبول الخبر المعنعن إمكان الاتصال فيه ، وضمانا لهذا ،

---

(١) أحمد ابن حنبل : المسند ط شاكر ص ٢٧ المقدمة المجلد الأول عن خصائص المسند للمديني .

(٢) المرجع السابق ٣٤ – ٣٥ جـ ١ ط السابقة .

(٣) ابن حجر : هدى السارى مقدمة فتح البارى ص ٥ ط المنيرية .

يشترط وجود قرينة ، يفهم منها أن الراوى التقى ، بمن روى عنه وسمع منه . أما مسلم فيختلف معه فى هذا ، ويعتبر شرط البخارى غير لازم . ولقد أثار مسلم هذه القضية فى مقدمة صحيحه ، ودافع عن وجهة نظره دفاعاً مريراً . يقول عارضاً رأى البخارى ، ووجهة نظره (وزعم القائل ، الذى افتتحنا الكلام عن الحكاية على قوله ، والأخبار عن سوء رويته ، أن كل إسناد لحديث فيه فلان عن فلان وقد أحاط العلم بأنهما قد كانا فى عصر واحد ، وجائز أن يكون الحديث الذى روى الراوى عمن روى عنه قد سمعه منه ، وشافهه به ، غير أنه لا نعلم منه سماعاً ولا نجد فى شىء من الروايات أنهما التقيا قط ، أو تشافها بحديث ، أن الحجة لا تقوم عنده بكل خبر جاء هذا المجىء ، حتى يكون عنده العلم بأنهما قد اجتمعا من دهرهما مرة فصاعداً ، أو تشافها بالحديث بينهما ، أو يرد خبر فيه بيان اجتماعهما ، وتلاقيهما مرة من دهرهما[1]

هذا بالنسبة لوجهة نظر البخارى ورأيه ، أما بالنسبة لوجهة نظر مسلم ورأيه الذى يعتقده صواباً فيقول : إن القول الشائع المتفق عليه ، بين أهل العلم بالأخبار والروايات قديما وحديثاً ، أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثا ، وجائز ممكن له لقاؤه لكونهما جميعا فى عصر واحد ، وإن لم يأت فيه خبر قط أنهما اجتمعا ولا تشافها بكلام ، فالرواية ثابتة والحجة بها لازمة إلا أن يكون هناك دلالة بينة على أن الراوى لم يلق من روى عنه ، ولم يسمع منه شيئا ، فأما والأمر مبهم على الأمكان الذى فسرنا ، فالرواية على السماع أبداً حتى تكون الدلالة التى بينا ..)[2] . ثم يواصل نقاشاته للبخارى ، ويسأله لماذا تشترط هذا الشرط وتتمسك به ؟ .

اتشترط هذا خشية ما قد يترتب عليه من إرسال ؟ يقول : (فإذا كانت الحجة فى تضعيفك الخبر وتركك الاحتجاج به ، إمكان الاسال فيه ، لزمك

(١) مقدمة صحيح مسلم ص ٢٢ - ٢٣ ط (كتاب التحرير) .
(٢) المرجع السابق .

ألا تثبت إسناداً معنعنا حتى ترى السماع فيه ، من أوله إلى آخره ، وذلك أن الحديث الوارد علينا باسناد هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، فبيقين نعلم أن هشاماً قد سمع من أبيه ، وأن أباه قد سمع عن عائشة ، كما نعلم أن عائشة قد سمعت عن النبى صلى الله عليه وسلم)[١] .

ثم يذكر أن القضية إن كان مردها الارسال ، فلا خوف من ذلك ، مادام الراوى ثقة ، لأن كثيراً من الرواة الثقات ، كانوا يميلون إلى الأرسال على سبيل الاختصار ، وهذه كانت عادة القوم قديما (أنهم كانت لهم تارات يرسلون فيها الحديث إرسالا ، ولا يذكرون من سمعوه منه ، وتارات ينشطون فيها فيسندون الخبر على هيئة ما سمعوه)[٢] . ثم يضيف إلى ذلك أن لم يسمع شرط البخارى هذا ، من أحد من السلف ، وعلى وجه الخصوص من التابعين ، ولا حتى من اتباعهم ، أعلام النقد الدينى ورواده . ومادام الأمر كذلك ، فمحال أن يروى الثقة عمن لم يسمع منه ، أو لم يعاصره . ثم إن معاصرة الراوى فى رأيه لمن روى عنه ، كافية لأمكان اللقاء والاتصال ويضرب لنا مثلا على هذا برواية هشام عن أبيه عن عائشة . وإذا صح تطبيق هذا المثال على حالة جزئية ، فليس من المعقول أن نأخذه على أنه قضية كلية عامة ، يصح انطباقها على جميع الحالات الجزئية ، فهشام لقى أباه حقا لا للمعاصرة ، ولكن لصلة القربى بينهما ، باختصار لأنه أبوه . وكذلك بالنسبة لعروة بن الزبير ، وخالته عائشة ، وهى وزوجها النبى صلى الله عليه وسلم .

وجملة القول : أن رأى مسلم قائم الافتراض ، وهو معقول ومنطقى شكلا لا مضمونا ، وعيبه فى مقدماته التى أقامها على الفروض ، إذ نلحظ أنه يستعمل كثيرا ألفاظا توحى بذلك كقوله « جائز » « وممكن » ، والفرض قد لا يؤدى إلى نتيجة صحيحة ، لأنه قائم على الظن والتخمين .

ب – أضف إلى هذا أنه يستند إلى فعل السلف ، فما فعله السلف هو الحق الواجب علينا اتباعه ، وما لم يفعله السلف ، هو الباطل الذى ليس علينا

(١) المرجع السابق ص ٦٣ .

اتباعه . والأخذ به بفعل السلف فى المقررات الدينية على وجه الخصوص ، سنة طيبة لها ما يبررها ، ولكن الوقوف عند هذا الفعل ، وعدم قبول فعل آخر ، لم يفعله السلف هو الجمود بعينه ، فلا يعيب السلف ، أو فاتته بعض الأشياء ، تداركها الخلف من بعده ، فالفكر الاسلامى فكر ناضج متطور ، وهذا لا يعنى المساس بجوهره أو أصله ، فجوهره ثابت أصيل ، مهما تعاقبت الأعصر وتغايرت الأزمان ، أما عوارضه فهى القابلة للتغير والتطور .

جـ - ورأى البخارى له وجاهته لأن فيه احتياط ودقة ، وتشدد فى السماع والأداء ، أضف إلى هذا أنه لا يخالف السلف ، ولا يبتدع شيئاً من عنده ، وإنما على العكس من ذلك ، يدعم رأى السلف ويزيده تأكيدا وثباتا .

فقد أشرنا إلى أنهم قرنوا الخبر بالشهادة ، وترتب على هذا اشتراطهم لثبوت الخبر الرؤية والسماع ، فكيف تتحقق الرؤية والسماع دون لقاء واتصال بين الراوى والمروى عنه . ومهما يكن من أمر ، فهذه الاختلافات الكثيرة والدقيقة ، بين العلماء المسلمين فى قبول الخبر وصحته ، دليل على أن منهجهم فى مجال النظر ووضع القواعد ، كان أدق منه فى مجال التطبيق وليس لهذا الدليل وحسب بل لأدلة أخرى منها :

ب - اختلاف مقاييسهم فى الجرح والتعديل :

قلنا إن منهج القوم فى الجرح والتعديل ، أو نقد الرجال يقوم على تقديم الجرح على التعديل ، لأن أساس النقد عندهم الشك والاتهام ، ولكنهم اختلفوا كما رأينا فى معنى الجرح ، وفيما يجرح وما لا يجرح . فاعتبر بعضهم الأهواء مثلا من عوامل الجرح ، ولم يعتبرها بعض آخر كذلك ، ثم إنهم اختلفوا أيضاً فى معنى الهوى أو الميل ، واختلفوا أيضا فى معنى الفسق ، فمنهم من اعتبر الفسق المروق والخروج على الدين ، ومنهم من اعتبر الفسق مجرد ارتكاب الفواحش واختلفوا فى معنى المجون والخلاعة ، حتى أن بعضهم فهم المجون على أنه مجرد اللهو والعبث البرىء ، كما ذكرنا .

وعلى كل حال ، فاختلاف معنى الجرح في اذهانهم ، ترتب عليه اختلاف مقاييسهم فى الجرح والتعديل ونقد الرجال ، والحكم عليهم ، ولهذا قد يختلف اثنان فى جرح رجل وتعديله ، وفى الحكم عليه . وليس هذا فحسب بل بلغ الأمر ببعضهم ، أن جرحه مثل من عدله ، والأمثله على ذلك كثيرة منها أن « جابرا الجعفى » ١٦٧ هـ ، الذى قيل عنه إنه أول من تكلم فيهم عصر أتباع التابعين ، اختلفوا فى جرحه وتعديله ، فجرحه بعضهم وعدله بعضهم . (قال سفيان بن عيينه : كان جابر الجعفى ورعا فى الحديث ، ما رأيت أروع منه ، فى الحديث . وقال شعبة : صدوق ، قال يحيى بن أبى بكير ما شككتم فى شىء فلا تشكوا أن جابراً الجعفى ثقة ، وقال الشافعى قال سفيان الثورى لشعبه لئن تكلمت فى جابر الجعفى لأتكلمن فيك)[1] .

فهؤلاء كما نرى يعدلون جابرا ويوثقونه . وعلى العكس من ذلك نرى آخرين يضعفونه ويجرحونه ، قال : (أبو حنيفة النعمان ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء ، وأكذب من جابر الجعفى ، ما أتيته بشىء إلا جاءنى فيه بحديث ، وزعم أنه عنده كذا وكذا ألف حديث . وقال النسائى متروك . وقال يحيى : لا يكتب حديثه ولا كرامة . وقال عبد الرحمن بن مهدى : ألا تعجبون من سفيان بن عيينة ، قد تركت جابر الجعفى لقوله : لما حكى عنه ألف حديث ، ثم هو يحدث عنه . وقال جرير بن عبد الحميد : لا استحل أن أحدث عن جابر الجعفى كان يؤمن بالرجعة)[2] .

ومن هذه الأمثلة أيضاً اختلافهم فى عدالة محمد بن اسحاق كاتب السيرة فلقد عدله بعضهم ، وجرحه بعضهم ، بل اختلف الشخص الواحد فى جرحه وتعديله ، فجرحه مرة وعدله أخرى ، وهاك كلام بعض المعدلين : « قال أبو زرعه عبد الرحمن بن عمرو النضرى : محمد بن أسحاق ، أجمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ منه ، منهم سفيان ، وشعبة بن عيينة ، حماد بن زيد

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال القسم الأول جـ ١ ص ٣٧٩ تحقيق على البجاوى .

(٢) المرجع السابق ٣٨٠ جـ ١ .

وحماد بن سلمة . وقال ابن عيينة : ما رأيت أحداً يتهم ابن اسحاق . وقال يحيى بن معين : ابن اسحاق ثبت فى الحديث[1] . وقال : عاصم بن قتادة (لا يزال فى الناس علم ما عاش ابن اسحاق) . وعلى العكس من ذلك ، جرحه بعضهم ، وعلى رأسهم مالك بن أنس ، وهشام بن عروة . يقول صاحب تاريخ بغداد (وكان مالك بن أنس يسىء القول فى ابن اسحاق)[2] . وقال محمد بن عباس الدورى : « محمد بن اسحاق ثقة ولكن ليس بحجة »[3] . حتى يحيى بن معين الذى وثقه قبل ذلك ، نجده هنا يجرحه ، ويعلن ذلك أكثر من مرة ، فيقول مرة « محمد بن اسحاق ضعيف ، ومرة ثانية ليس بذاك ، ويسأل ثالثة ، فيجيب عندى سقيم ليس بالقوى[4] » ويقال إن سبب هجوم بعض العلماء على ابن اسحاق ، كمالك وهشام بن عروة ، يرجع إلى أن ابن اسحاق كان يسىء القول فى مالك . ويتهمه فى علمه ، ولقد كان يشاركه فى هذا بعض علماء عصره ، ولكنه كان أشدهم فيه كلاما (قال عبد الله بن نافع كان ابن أبى ذئب ، وعبد العزيز الماجشون ، وابن أبى حازم ، ومحمد بن اسحاق يتكلمون فى مالك بن أنس ، وكان أشدهم فيه كلاما محمد ابن اسحاق ، كان يقول ائتونى ببعض كتبه حتى أبين عيوبه أنا بيطار كتبه)[5]

هذا بالنسبة لهجوم مالك وتجريحه له . أما بالنسبة لهجوم هشام بن عروة عليه وتجريحه إياه ، فيرجع السبب فى ذلك إلى أن ابن اسحاق زعم ، أنه دخل على امرأة هشام وحدثته . ولا يهمنا هنا تبرير هجوم ، أو جرح بعضهم لابن اسحاق ، ولا يهمنا أيضا فى كثير أو قليل تعديل ابن اسحاق أو تجريحه ، ولكن الذى يهمنا هنا ، هو أن اختلاف النقاد فى الحكم عليه بين مجرح ومعدل ، دليل واضح على أن دقتهم فى مجال التطبيق والممارسة ، كانت أقل منها فى مجال النظر ووضع القواعد . وعلى كل حال فالذى حدث مع ابن اسحاق ، حدث

---

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٢٢٢ وما بعدها ط الخانجى .
(٢) المرجع السابق جـ ١٢ ص ٢٤٤
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٢ وما بعدها جـ ١٢ .
(٤) المرجع السابق جـ ١٢ ص ٣٢٢
(٥) المرجع السابق والصحيفة .

. من علماء الرواية والنقد الديني . فالواقدى ت ٢٠٠ هـ ، اختلفوا
به بين معدل ومجرح ، فبينما نسمع قول بعضهم فيه كإبراهيم الحربي :
... ى أمير الناس على الإسلام . وقول الحافظ الدوري : الواقدي أمير
المؤمنين في الحديث ، ومحمد بن سلام : الواقدي عالم دهره[1] . ونلحظ أنهم
يـ ... ونه ويوثقونه ، نسمع على العكس من ذلك ، أن بعضهم قد جرحه يقول
ياقوت (وهو مع ذلك ، ضعفه طائفة من المحدثين ، كابن معين وأبي حاتم ،
والنسائي ، وابن عدى ، وابن راهوية ، أما في أخبار الناس والسير والفقه ،
فهو ثقة باجماع ..)[2] .

ويضيق المجال هنا ، إذا حاولنا الاستقصاء والاكثار ، من الأمثلة والشواهد ، ولكن حسبنا هذا القليل الذى أوردناه ، دليلا واضحاً على اختلاف مقاييس القوم فى الجرح والتعديل ، وأثر ذلك فى الحكم على الرجال عند الممارسة التطبيقية . وهذه الظاهرة كما قلنا تدلنا على أن دقة منهج القوم فى مجال التطبيق ، أقل منها بكثير فى مجال النظر .

ومن الأدلة على هذا أيضاً :

جـ - تفرقتهم بين صحة الخبر من ناحية العلم لا العمل والعكس :

من الأسباب التى تدعونا أيضا إلى القول ، بأن دقة هذا المنهج فى مجال النظر ، كانت أعلى منها بكثير فى مجال التطبيق ، تفرقة أصحابه علماء النقد الدينى بين إفادة الخبر للعلم ، وصحة العمل به ، فقد لا يفيد الخبر العلم ، لكن يصح العمل به ، وقد يفيد العلم والعمل[3] . ومن هنا قالوا : إن المتواتر يفيد العلم والعمل . « والعلم » فى رأيهم ، هو اليقين ، الذى لا يتطرق إلى صحته شك أو اتهام . ومن ثم قال أكثرهم ، إن خبر الواحد يفيد العمل

(١) المرجع السابق ص ٢٢٢ جـ ٣ .
(٢) ياقوت : معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ط السابقة .
(٣) ابن حجر : شرح النخبة ص ٥ - ٦ ط الثانية .

لا العلم . وترتب على هذا ، اختلافهم فى قبوله دليلاً شرعياً ، ويعبر لنا ابن حزم الظاهرى ، عن اختلاف القوم فى معنى إفادة الخبر للعلم وصحة العمل به تعبيراً دقيقا ، فيقول (قال أبو سليمان والحسين بن على الكرابيسى والحارث بن أسد المحاسبى وغيرهم ، إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يوجب العلم والعمل معا . وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين ، وجميع المعتزلة والخوارج : إن خبر الواحد لا يوجب العلم . ومعنى هذا عند جميعهم ، أنه قد يمكن أن يكون كذابا أو موهوما فيه ، واتفقوا كلهم على هذا ، وسوى بعضهم بين المسند والمرسل . وقال بعضهم المرسل لا يوجب علما ولا عملا ، وقد يمكن أن يكون حقا . وجعلت المعتزلة والخوارج هذا حجة لهم فى ترك العمل به . وقال سائر من ذكرنا إنه يوجب العمل ، واحتج من ذكرنا بأن هذه صفة كل خبر واحد فى جواز الكذب وتعمده ، وإمكان السهو فيه وإن لم يتعمد الكذب)[1] .

من هذا يتضح لنا ، مدى اختلاف القوم فى إفادة خبر الواحد للعلم وصحة العمل به ، فيرى أكثرهم أنه يفيد العمل لا العلم ، ويرى بعضهم أنه يفيد العمل والعلم ، ويرى آخر أنه ، لا يفيد علما ولا عملا . وترتب على هذا عند التطبيق ، أن رفض بعضهم أخبارا صحاح الأسانيد ورجالها فى درجة عالية من العدالة والضبط ، لا لشىء سوى أنها لا توجب عملا أو أنهم لم يتفقوا على العمل بها ، وعملوا على خلافها ، متخذين من الاجماع أحيانا سندا ودليلا ، يعضدهم فيما يذهبون إليه . ويلاحظ هذا بكثرة . على مالك وأصحابه ، فقد كان يروى فى الموطأ ، أحاديث صحيحة الأسانيد ، ثم يرفض العمل بها ، معلقا عليها بقوله « والعمل » عندنا على خلافه ، فإجماع أهل المدينة عنده وعند أصحابه ، أقوى من خبر الآحاد الصحيح . يقول ابن حزم (ذهب أصحاب مالك إلى أنه لا يجوز العمل بالخبر ، حتى يصحبه العمل ..)[2] .

---

(١) ابن حزم الظاهرى : الأحكام فى أصول الأحكام ص ١١٩ جـ ١ ط الخانجى .

(٢) المرجع السابق .

ويقصدون بذلك إجماع أهل المدينة . ويذكر ابن حزم أن هناك أحاديث كثيرة وصحيحة الأسانيد جاءت فى موطأ مالك ومع هذا لم يعملوا بها ، وذكروا أنها تفيد العلم ، لكن ليس عليها العمل . رووا أنه صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه فى الصلاة إذا ركع وإذا رفع ، فقالوا ليس عليه العمل . ورووا أنه : صلى الله عليه وسلم صلى بالطور فى المغرب وبالمرسلات ، وكان ذلك فى آخر عمره - صلى الله عليه وسلم - فقالوا ليس عليه العمل[1] . فمسلك مالك وأصحابه ، وتفرقة بعض العلماء بين إفادة الخبر وصحة العمل به ، توضح لنا ما سبق أنه ذكرناه ، وهو أن دقة هذا المنهج فى وضع القواعد والنظريات ، كانت أعلى منها بكثير عند التطبيق ، لهذا السبب ، وللاسباب السابقة ولأسباب أخرى منها :

د - إجازة بعضهم رواية الخبر الضعيف فى فضائل الأعمال :

لعل من أقوى الأدلة وأنصعها بياناً على صحة هذه القضية ، التى نذهب إليها ، وهى أن دقة منهج القوم فى مجال النظر ، كانت أعلى منها بكثير فى مجال التطبيق ، أن واضعى هذا المنهج وأصحابه ، بينما نرى أكثرهم يتشددون فى النقد والرواية ، ويضعون قواعد صارمة لنقد الراوى والمروى ، نراهم بعد ذلك يقصرون هذا على أحاديث الأحكام ، أى الأخبار الدينية الشرعية ، التى تضمن حلا أو حرمة أما التى لا تفيد حلا أو حرمة ، فلا بأس من التساهل فى نقدها . يقول صاحب الكفاية (قد ورد عن غير واحد من السلف ، أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم ، إلا عمن كان بريئا من التهمة بعيداً عن الغفلة ، وأما أحاديث الترغيب والترهيب والمواعظ ، ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ ..)[2] .

ويبدو أن صاحب الكفاية على صواب فيما يذهب اليه ، فأقوال علماء النقد

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) الخطيب البغدادى : الكفاية ص ١٣٣ ط السابقة .

الدينى فى القرنين الثانى والثالث صريحة فى بيان ذلك . فمما يعزى إلى سفيان الثورى القرن الثانى قوله لا تأخذوا العلم فى الحلال إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم ، الذين يعرفون الزيادة والنقصان ، فلا بأس بما سوى ذلك من المشايخ)[1] . ومما يعزى إلى سفيان بن عيينه – القرن الثانى – قوله أيضاً (لا تسمعوا من بقية ما كان فى سنة . واسمعوا منه ما كان فى ثواب أو غيره ..)[2] . وهذا أحمد بن حنبل على جلالة قدره وشدة فطنته وسعة علمه ، يعلن هذا صراحة ، فيقول : (إذا روينا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فى الحلال والحرام والسنن والأحكام ، تشددنا فى الأسانيد ، وإذا روينا عن النبى – صلى الله عليه وسلم – فى فضائل الأعمال وما لا يصنع حكما ولا يدفعه ، تساهلنا فى الأسانيد ..)[2] .

فهذا يدلنا أيضا على تساهل القوم فى النقد عند التطبيق ، إذ وجهوا جهودهم إلى نقد الأخبار الدينية الشرعية ، التى تتضمن حلا أو حرمة ، دون أن يهتموا كثيرا بأخبار فضائل الأعمال . أو التى تقال للامتاع والتسلية وتزجية الفراغ ، وهذا التساهل خلق لنا مشكلة كبرى وخطيرة ، ألا وهى وضع الخبر ، فلقد فتح الطريق على مصراعيه لعبث بعض الرواة وتزيدهم ووضعهم كثيرا من الأخبار التى لا تتضمن حلا أو حرمة ، أو التى لا تمس العقيدة أو الشريعة من قريب أو بعيد .

وصفوة القول وإجماله :

إن هذه الروايات والمثل الكثيرة ، التى سقناها آنفا تدل على أن منهج القوم فى نقد الخبر الدينى ، كان أكثر دقة فى مجال النظر عنه فى مجال التطبيق .

وكان من الممكن أن يضيق صدرنا بمثل هذا الحكم ، لو لم نعلم ، ونثبت بما

(١) المرجع السابق ص ١٣٤ .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .

يـدع مجالا للشك ، أن أصحاب هذا المنهج ، كانوا يتجهون إلى النظر بعد تطبيق ، وأنهم لم يضعوا قواعد منهجهم هذا إلا من خلال الممارسة العملية والتطبيق الفعلى لعمليتى الرواية والنقد ، ولم يتجهوا إلى النظر والتقنين ، إلا لرأب الصدع ، الذى كان يحدث عند التطبيق .

ومهما يكن من شيء ، فهذا الحكم ينطبق على الخبر الدينى وحده كما رأينا ، ولكننا ما دمنا قد عرفنا أن قواعد هذا المنهج وأصوله ، لم تطبق على الخبر الدينى وحده ، وإنما تعدت ذلك إلى الخبرين التاريخى والأدبى ، فهل يا ترى يصح انطباق هذا الحكم على هذين الخبرين أو لا ؟ .

والاجابة عن هذا السؤال ،تقتضينا أن نعرف أولا ، إلى أى مدى طبق هذا المنهج على الخبرين التاريخى والأدبى ، وعلى وجه الخصوص خلال هذه الحقبة التى حصرنا بحثنا داخلها . وعلى ضوء ذلك أظننا نستطيع الاجابة عن السؤال السابق ، فلنبدأ اذن من هذا الطريق وبالخبر التاريخى أولا .

الفصل الثالث

فى الخبر التاريخى

من الأفضل قبل أن نمضى فى طريقنا نحو مناقشة هذه القضية وهى إلى أى مدى طبقت قواعد هذا المنهج على الخبر التاريخى ، أن نتوقف قليلا ثم نحاول الاجابة عن هذا السؤال : كيف نشأ علم التاريخ عند المسلمين ؟

لقد بحث كثير من العلماء قديما وحديثا هذا الموضوع ، نشأة علم التاريخ عند المسلمين[1] ، ولعل من أطرف هذه الأبحاث وخاصة الحديثة وأدقها وأشملها ، بحث روزنتال عن « علم التاريخ عند المسلمين » ، وحسبه أنه أغنانا عن تناول هذا الموضوع بالدرس والتأريخ . وعلى كل حال ، فإن أول شيء اختلف فيه العلماء القدماء والمحدثون ، أصل كلمة « تاريخ » ، وهل هى عربية أو غير عربية ؟ (قال الجوهرى : التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله يقال أرخت وورخت ، وقيل اشتقاقه من الأرخ ، يعنى بفتح الهمزة وكسرها وهو الأنثى من بقر الوحش ، لأنه شيء يحدث كما يحدث الولد . وقد فرق الأصمعى بين اللغتين ، فقال : بنو تميم يقولون ورخت الكتاب توريخا ، وقيس تقول أرخته تأرخا ، وهذا يؤكد كونه عربيا ، وقيل إنه ليس بعربى محض بل ، هو معرب مأخوذ من ماه روز بالفارسية ماه القمر وروز اليوم[2]). ويذكر بلسنر Plessner أن هذه اللفظة « تاريخ » سامية الأصل[3] وأن أصل كلمة تاريخ ، هو الأصل السامى لكلمة (روح التى يلوح شبحها ، فى يارخ ،

---

(١) من القدماء الذين بحثوا هذا الموضوع : السخاوى فى الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ والسيوطى : الشماريخ فى تأريخ التاريخ ومن المحدثين « وستفلد » « ومارجليوث » « وجب » « وروزنتال » انظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين مقدمة المترجم .

(٢) السخاوى الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ٦ ط القدسى دمشق ١٣٤٩ هـ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية مادة تاريخ « بلسنر » .

العبرية ، التى معناها القمر ، و « يرح » التى معناها الشهر ، وعلى هذا القياس يكون معنى كلمة « تاريخ » ، هو التوقيت أى تحديد الشهر ، ثم اتسع نطاق هذه اللفظة فشمل من جهة معنى تقييد عهد ما حدث ، أو بمعنى « التاريخ » ، أى رواية هذا الحادث ، أو من جهة أخرى بمعنى تحديد الوقت أو العصر ، أو التاريخ المدون بحسب السنين[1] . ويجب أن نضع فى الاعتبار ، أن البحث « الفنولوجى » فى أصل هذه اللفظة ، وغيرها من الألفاظ الأخرى ، ممتع غاية الأمتاع ، ومقنع فى التحليل والاستقراء ، ولكن نتائجه غير مقطوع بصحتها ، ولا يمكن الركون اليها كثيرا ، لأن معظمها قائم على الفروض المؤسسة على مجرد التشابه اللفظى ، أو المعنوى فى البنية والاشتقاق .

وبناء على هذا فليس من السهولة ، أن نسلم بصحة الرأى الذى يذهب إلى أن هذه الكلمة ، « تاريخ » سامية الأصل ، أو الذى يقول بفارسيتها ، لأن هذا التشابه اللغوى فى البنية والأشتقاق ، بين كثير من الألفاظ فى لغات مختلفة ، يخدعنا كثيرا ، ويجرنا إلى أحكام ، ونتائج لغوية خاسرة . ومهما يكن من أمر ، فكل ما نستطيع أن نقوله هنا ، هو أن هذه الكلمة تعنى فى العربية كذا أصلا . أما أنها سامية أو فارسية ، فمن الصعوبة بمكان القطع فى هذه الناحية برأى . وعلى كل حال ، فإن علم التاريخ عند المسلمين سار منذ نشأته كما يرى بعض الباحثين فى اتجاهين :

ا — اتجاه قبلى : يتمثل فى أيام العرب وأخبارها .

ب — واتجاه إسلامى : يتمثل فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه[1] .

وهذا لأن كثيراً من رواة السيرة ، كانوا محدثين كعروة بن الزبير ، وأبان بن

---

(١) المرجع السابق .

ا — انظر جب ملحق دائرة المعارف الإسلامية — تاريخ الترجمة العربية .

ب — روزنتال — علم التاريخ عند المسلمين الترجمة العربية المقدمة .

جـ — عبد العزيز الدورى : نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١٣ ، المقدمة .

عثمان ١٠٥ هـ ، وشرحبيل بن سعد ١٢٣ هـ ثم وهب بن منبه ١١٠ هـ .
وهؤلاء هم أقدم رواة السيرة ، ثم يأتى جيل ثان بعدهم ، يمثله عاصم بن عمرو بن قتادة ١٢٠ هـ ، ومحمد بن شهاب الزهرى ١٢٤ ، وعبد الله بن أبى بكر بن حزم ١٣٥ ، ثم انتهى علم السيرة والمغازى إلى محمد بن اسحاق ١٥٢ هـ ، والواقدى ٢٠٧ هـ ، وخلف الواقدى فى كتابة السيرة والمغازى ، محمد بن سعد ٢٣٠ هـ ، صاحب كتاب الطبقات الكبير .

والخلاصة : يتضح لنا مما سبق أن علم التاريخ عند المسلمين صدر عن مصدرين :

ا – مصدر اسلامى يتمثل فى السيرة والمغازى .

ب – مصدر غير إسلامى وهو امتداد للجاهلية ، ويتمثل فى أيام العرب وأخبارها .

وأظننا على ضوء معرفة هذه النشأة ، نستطيع معالجة موضوعنا ومناقشة القضية ، التى سبق أن أثرناها وهى : إلى أى مدى طبق هذا المنهج على الخبر التاريخى ؟ بيد أن طبيعة هذه النشأة ، تحوجنا إلى معالجة هذا الموضوع ومناقشة هذه القضية أولا فى الخبر التاريخى ، فى مصدره الإسلامى ، أى السيرة والمغازى ، ثم بعد ذلك فى مصادره غير الاسلامية .

ا – فى السيرة والمغازى

لقد تأثر كثير من كتاب السيرة والمغازى – كما سنرى – بالمنهج الاسلامى فى رواية الخبر ونقده ، ويظهر هذا التأثر بوضوح فى أمات كتب السيرة والمغازى ، وخاصة تلك التى ألفت خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين . كسيرة بن اسحاق ومغازى الواقدى ، وطبقات ابن سعد . ولن يتضح لنا صحة هذا الرأى ، إلا إذا تعرضنا إلى منهج كل منهم فى كتابة على حده بالدرس والنقد والتحليل ، ولنبدأ بأقدمهم وفاة :

ا - ابن اسحاق فى السيرة (١٥٣) هـ :

لن يتسنى لنا معرفة درجة دقة ابن اسحاق فى تطبيق هذا المنهج على أخبار كتابه السيرة ، إلا بعد قراءة مستأنية للسيرة ، وتصفح دقيق لها ، حيث نلحظ بعد ذلك أن ابن اسحاق ، قد طبق كثيرا من قواعد هذا المنهج تطبيقا تاما على أخبار السيرة ، ولكن اختلفت دقته فى التطبيق ، وتفاوتت باختلاف وتفاوت الفترات الزمنية ، التى تناولها فى كتابه ، وباختلاف نوع الخبر وأهميته . والذى يؤكد هذا الرأى ، ويزيده وضوحا وبيانا . أن السيرة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يتناول فترة ما قبل الاسلام ، وهى التى يطلق عليها ابن اسحاق المبتدأ . والقسم الثانى ، يتناول ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وحياته ، ونشأته حتى البعثة . أما القسم الثالث ، فيتناول حياة الرسول بعد البعثة ، وغزواته إلى وفاته[١] . وعلى هذا فأخبار الفترة الأولى ليست لها أهمية كبيرة ، أو إن شئت فقل ، ليست فى أهمية أخبار الفترتين الثانية والثالثة ، لأن الفترة الأولى فترة ما قبل الاسلام ، يغلب على أخبارها المبالغة ، وأكثر مصادرها غير اسلامية ، وغير موثوق بصحتها ، فأغلبها مروى عن وهب بن منبه ، ١١٠ هـ[٢] ، الذى أخذ معظم علمه عن كعب الأحبار ، وكلاهما غير ثقة فى الرواية . أضف إلى هذا أنها تتحدث عن ماض سحيق ، ضاعت فى أظمار الزمن معالمه وصحيح أخباره . ومهما يكن من أمر ، فمما يلاحظ على ابن اسحاق فى روايته لأخبار هذه الفترة ، عدم الدقة إلى حد ما فى تطبيق قواعد هذا المنهج . وبالرغم من أنه يروى معظم أخبار هذه الفترة مسندة ، فإن أسانيده لا تنتهى إلى الشاهد الحقيقى ، الذى شهد الواقعة ورآها ، أو رأى مصدرها المباشر ، وهى أسانيد مقطوعة . فمثلا عند حديثه عن دخول النصرانية بلاد العرب ، يقول : (حدثنى المغيرة بن أبى لبيب عن وهب بن منبه اليمانى أنه حدثهم ..)[٣] ، ثم

---

(١) انظر : حب ملحق دائرة المعارف الإسلامية تاريخ ، وكذا انظر :

Encyclopaedia of Islam, (Sira)

(٢) عبد العزيز الدورى : نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١٩ ط بيروت ١٩٦٠ م .

(٣) ابن اسحاق : السيرة النبوية تهذيب وشرح ابن هشام جـ ١ ص ٣٢ تحقيق السقا وآخرين .

يذكر خبر دخول النصرانية بلاد العرب ، وهذا الخبر مروى عن وهب بن منبه ، لكن ما مصدر وهب فى هذا ؟ أو بالأحرى ما مصادره الحقيقية التى رأت وسمعت ، وكانت قريبة عهد بهذا ؟ لقد فات ابن اسحاق فى الحقيقة ذكر ذلك كله ، حتى عندما روى خبراً آخر فى الموضوع نفسه بإسناد مغاير للاسناد السابق ، لوحظ عليه أيضا أن إسناده فيه مقطوع ، ولا ينتهى كذلك إلى الشاهد الحقيقي . بل فيه ابهام أكثر من السابق . يقول (وحدثنى زياد عن محمد بن كعب القرظى ، أو حدثنى أيضا بعض أهل نجران عن أهلها)[1] .

فهو إذن غير دقيق فى إسناده هنا لأن اسناده مقطوع ، وليس هذا فحسب ، ولكننا نراه لا يحدد لنا أسماء مصادره ، كقوله مثلا « أهل نجران أو بعض أهلها » من هؤلاء ؟ وما اسمهم ؟ وما درجة صلتهم بالراوى الذى نقل عنهم ؟ إن ابن اسحاق فى الحقيقة لم يشر إلى شىء من هذا مطلقا . ويبدو أن عدم دقته فى الاسناد هنا ، مردها إلى أنه يروى أخبارا تاريخية محضة ، ضاعت فى خبايا الزمن – كما أشرنا – مصادرها وطمست معالمها وحقائقها ، وترتب على ذلك أن أصبحت هذه الأخبار تروى بلا أسانيد أو بأسانيد مقطوعة . وتنطبق هذه الملاحظة أيضا على روايته للأخبار التاريخية المحضة فى فترة ما قبل الاسلام ، أو التى ليست لها صلة بالنبى أو أسرته أو دعوته . أما الأخبار التاريخية ، التى تتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم ، أو أهل بيته أو دعوته ، والتى تروى فى هذه الفترة فنلحظ عليه فى روايتها الدقة إلى حد ما ، فى استعمال الإسناد والاحتياط فى النقل والأداء .

فعند حديثه عن قصة حفر زمزم ، يقول (وكان أول ما ابتدىء عبد المطلب من حفرها ، كما حدثنى يزيد بن أبى حبيب المصرى ، عن مرثد بن عبد الله اليزنى ، عن عبد الله بن زريد الغافقى ، أنه سمع على بن أبى طالب ، يحدث حديث زمزم حين أمر عبد المطلب بحفرها قال ..)[2] . ثم يروى على قصة

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ١٥٠ .

...رسا ، كما حدثت لجده عبد المطلب ، وعن لسانه هو . وهنا نلحظ على « ابن اسحاق » ، الدقة في الرواية واستعمال الاسناد ، فراوى الخبر هنا ، كما رأينا « على بن أبي طالب » ، وهو قريب عهد بمصدره المباشر ، فمصدره المباشر جده ، وهو الذى حدثت له الحادثة وإذا افترضنا أن عليا ، لم يسمع هذا الخبر من جده ، فقد سمعه على أقل تقدير من والده ، أو أحد أعمامه ، ولسنا نشك فى أن أحدهم قد سمعه من مصدره المباشر ، أى والده . فالعهد قريب إذن بمصدر الخبر ، والاسناد برغم ما فيه من عنعنة ، فإنها محمولة على السماع والاتصال ، أضف إلى هذا أن العنعنة فى عصر ابن اسحاق ، وهو عصر مالك ، لم تكن قادحة فى الرواية ، فمالك نفسه أحد أعلام النقد الدينى فى ذلك العصر ، لم يكن يرى الارسال قادحا فى الرواية ، ولا عيبا فيها ، يقول ابن حجر (فمالك لا يرى الانقطاع فى الأسناد قادحا ، فلذلك يخرج المراسيل والمنقطعات ، والبلاغات فى أصل موضوع كتابة)[1] . وبناء على هذا يمكننا القول ، بأن شروط نقد السند عند ابن اسحاق ، إذا قيست بمقاييس أهل عصره ، اعتبرت صحيحة ودقيقة دقة العصر فى النقد والرواية ، ولكنها إذا قيست بمقاييس بعض المتأخرين عنه اعتبرت غير دقيقة . وعلى كل حال ، فدقة ابن اسحاق فى تطبيقه لقواعد هذا المنهج ، تبلغ أقصى درجة لها عند روايته لأخبار فترة الرسالة ، أى الفترة الاسلامية ، وخاصة عند روايته للأخبار الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو الواصفة لفعله وتقريره ، أو لبعض الأحداث ، التى حدثت له فى حياته بعد البعثة . ونلحظ هذا مثلا عند حديثه عن مبعث النبى صلى الله عليه وسلم ، وبدء الوحى . يقول مثلا (فذكر الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة ، أنها حدثته أن أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبوة حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به ، الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى صلى الله عليه وسلم ، رؤيا فى نومه ، إلا جاءت كفلق الصبح . وحبب الله تعالى إليه الخلوة ، فلم يكن شيء أحب اليه من أن يخلو وحده)[2] .

(١) ابن حجر : هدى السارى مقدمة فتح البارى ص ٧ ط المنيرية .

(٢) سيرة ابن اسحاق : شرح وتهذيب ابن هشام جـ ١ ص ٢٤٩ تحقيق السقا وآخرين .

فابن اسحاق دقيق هنا فى اسناده ، أمين فى نقله وأدائه . وبالرغم مما فى إسناده من عنعنة ، فإنها محمولة على السماع والاتصال ، أضف إلى هذا أنه ينتهى بشاهد عيان لمصدر الخبر الحقيقى ، وهذا الشاهد هو عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم ، وألصق الناس به ، ثم أنه يبدأه بذكر ؛ وهذا التعبير ، يدلنا على أنه لم يسمع الخبر مشافهة من الزهرى ؛ ولكن يحتمل أنه سمعه من شخص آخر رواه عن الزهرى ، ولم يذكر اسمه ، إما على سبيل الاختصار ، أو بسبب الوهم والنسيان . ويحتمل أيضاً أنه أخذه وجادة عن صحيفة . والمهم أنه أمين فى نقله ، وأدائه دقيق فى التعبير عن ذلك . وهذه الدقة فى الرواية والأمانة فى النقل والأداء ، تلاحظ عليه أيضا فى روايته لأخبار الغزوات ، بالرغم من أنه مال فى كثير منها ، إلى دمج الأسانيد والاقتصار أحيانا على الإشارة إليها أول الغزوة فحسب ، والاكتفاء أحيانا أخرى بذكر مصادره المباشرة أى رجاله ، دون التدرج من هذه إلى شهود العيان . ففى أول حديثه عن غزوة أحد مثلا ، يقول : (وكان من حديث أحد كما حدثنى محمد بن مسلم الزهرى ، ومحمد بن حيان وعاصم بن عمرو بن قتادة ، والحصين بن عبد الرحمن بن عمر بن سعد بن معاذ وغيرهم . من علمائنا كلهم قد حدث بعض الحديث عن يوم أحد ، وقد اجتمع حديثهم كله ، فيما سقت من هذا الحديث يوم أحد ..)[1] . وتتكرر الظاهرة نفسها فى غزوات أخرى كغزوة الخندق ، يقول (ثم كانت غزوة الخندق فى شوال سنة خمس ، فحدثنى يزيد ابن رومان مولى آل الزبير بن عروة بن الزبير ، ومن لا أتهم عن عبد الله بن كعب بن مالك ومحمد بن كعب القرظى والزهرى وعاصم بن عمر بن قتادة ، وغيرهم من علمائنا كلهم قد اجتمع حديثه ، وبعضهم كان يحدث ما لا يحدث بعض ..)[2] .

فيلاحظ عليه إذن أنه يكتفى بالاشارة أحيانا إلى مصادره المباشرة ، أى

(١) المرجع السابق حـ ٣ ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق حـ ٣ ص ٢٢٤ - ٢٢ .

الذين أخذ عنهم . دون التدرج من ذلك إلى الرواة الحقيقيين ، أو شهود عن أي الصحابة . ومهما يكن من أمر . فهذه الظاهرة ليست عامة فى كل رواياته ، وليس غالبة على روايته لأخبار هذه الغزوات ، ولكن تلاحظ فى بعضها دون بعض . ومما يدل على صحة هذا الرأى ، أنه كان يميل أحيانا إلى الاشارة ، إلى مصادره المباشرة أى رجاله ، قبل حديثه عن الغزوة ، ولكن اثناء التفاصيل ، وذكر أحداث الغزوة وأخبارها يستعمل الإسناد ، وغالبا ما يكون إسناده دقيقا ، إذ يصل إلى الشاهد الحقيقى . فمثلاً عند حديثه عن غزوة بنى المصطلق ، يقول : (فحدثنى عاصم بن عمر بن قتادة ، وعبد الله بن أبى بكر ، ومحمد بن يحيى بن حبان ، فكل قد حدثنى حديث بنى المصطلق)[1] . فهو هنا فى أول الغزوة ، يكتفى بالاشارة إلى مصادره المباشرة ، التى سمع منها أى رجاله ، ولكنه أثناء التفاصيل ، وعند تعرضه لرواية أحداث الغزوة وبعض الاخبار الخطيرة التى لابستها ، والتى أحدثت دويا فى تاريخ الاسلام كحادثة الإفك مثلا ، يستعمل الإسناد ، ويصل به إلى الشاهد الحقيقى ، الذى سمع ورأى ، بل إلى صاحب الحادثة نفسها . يقول : (حدثنا الزهرى عن علقمة ابن وقاص ، وعن سعيد بن جبير ، وعن عبيد الله بن عتبة ، قال كل قد حدثنا بعض هذا الحديث ، وبعض القوم كان أوعى له من بعض ، وقد جمعت لك الذى حدثنى القوم)[2] . ولا يكتفى بهذا الاسناد ، ولكنه يذكر أسانيد أخرى تعضده وتقويه ، وينتهى ببعضها إلى الشاهد الحقيقى ، أو إلى صاحب الحادثة نفسها ، أى إلى عائشة ، فيقول (وحدثنى يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير ، عن أبيه عن عائشة ، وعبد الله بن أبى بكر ، عن عمرة بنت عبد الرحمن ، عن عائشة ، عن نفسها ، حين قال فيها أهل الإفك ما قالوا ، فكل قد دخل فى حديثها عن هؤلاء جميعا ، يحدث بعضهم ما لم يحدث صاحبه ، وكل كان عنها ثقة ، وكلهم حدث عنها ما سمع قالت ..)[3] . ويلاحظ على

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٠٣ .
(٢) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٠٩ .
(٣) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣١٠ .

ابن اسحاق بالإضافة إلى الدقة في استعمال الإسناد تعديله لرجال السند وتأكيده لهذه الناحية . وربما يرجع ذلك ، إلى أنه إزاء خبر يتصل بأخص شئون بيت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويتعرض لفرية كانت ومازالت لغط كثير من الباحثين ، وخاصة بعض أهل الأهواء من المعاصرين ، الذين يدخلون ميدان البحث تحت ستار ، ما يسمونه بالمنهج العلمى ، غير عابئين عند التطبيق والممارسة بأمانة هذا المنهج ودقته .

وإجمال القول : أنه يتضح لنا مما سبق ، اختلاف دقة ابن اسحاق عند تطبيقه لقواعد هذا المنهج على مايرويه من أخبار فى كتابه السيرة ، باختلاف الفترات الزمنية لأخبار كتابه ، وباختلاف نوع الخبر وأهميته . فإذا كان الخبر المروى يمس النبى صلى الله عليه وسلم ، أو أحد أسرته ، أو الاسلام من قريب أو من بعيد ، التزم الدقة إلى حد ما فى الرواية ، والنقد سواء فى فترة ما قبل الاسلام أم بعده . وإذا لم يكن للخبر هذه الأهمية اكتفى من تطبيق المنهج بشكله أو روحه ، ويلاحظ هذا عليه عند روايته للاخبار التاريخية المحضة فى فترة ما قبل الاسلام ، وكذا عند روايته للاخبار الأدبية ، التى تقال للأمتاع والتسلية وتزجية الفراغ ، كالشعر ، مما دفع بعض العلماء قديما وحديثا ، إلى اتهامه بالاشتراك فى جناية وضع الشعر الجاهلى ، وروايته لكثير من منحوله وزائفه[1] . وتبلغ دقته فى تطبيق قواعد هذا المنهج أقصى درجة لها فى روايته لأخبار الفترة الإسلامية ، وخاصة الأخبار الدينية الشرعية ، التى قوامها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، كذا أخبار الغزوات . ومظاهر هذه الدقة فى التطبيق كثيرة منها :

إشارته إلى مصادر أخباره المباشرة ، ودقته فى النص على ذلك ، واستعماله للإسناد فى كثير منها . وأسانيده كما قلنا إذا قيست بمقاييس علماء النقد فى

(١) من القدماء الذين اتهموا ابن اسحاق عبد الملك بن هشام أحد شراح السيرة ومهذبيها ومحمد بن سلام صاحب كتاب « طبقات فحول الشعراء » . ومن المحدثين مرجليوث وطه حسين انظر ناصر الدين الأسد مصادر الشعر الجاهلى ص ٢٣٥ : ٤٢٨ .

عصره ، اعتبرت صحيحة ووافية بشروط نقد السند ، ولكنها إذا قيست بمقاييس علماء النقد فى أواخر القرن الثانى أو الثالث ، اعتبرت غير دقيقة ، وغير وافية بشروط نقد السند الصحيحة . ومهما يكن من شىء ، فإن دقة ابن اسحاق ، وإن تفاوتت فى تطبيق قواعد هذا المنهج الإسلامى فى الرواية والنقد ، بتفاوت الفترات الزمنية ، التى يعالجها فى كتابة « السيرة » وإن اختلفت أيضاً ، باختلاف نوع الخبر وأهميته ، فإنها إذا قيست بمقاييس علماء عصره أصحاب هذا المنهج وافقت دقتهم . فكأنه بناء على ذلك ، قد طبق هذا المنهج فى حدود فهم عصره له ، وبدقة العصر .

ولننتقل بعد ذلك إلى كاتب آخر من كتاب السيرة :

٢ – الواقدى ٢٠٧ هـ « فى مغازى الرسول »

خلف الواقدى ابن اسحاق فى كتابه السيرة ، بيد أنه اقتصر على جانب واحد منها ، وهو المغازى حيث ألف فيه كتابا هو مغازى الرسول وسراياه . وإن النظرة الفاحصة ، أو التصفح الدقيق ، لهذا الكتاب ، يدلنا على أن « الواقدى » قد طبق كثيراً من قواعد هذا المنهج الإسلامى ، على أخبار كتابه هذا ، ولسنا نشك فى أنه كان أدق وأشمل تطبيقا لهذا المنهج من سلفه « ابن اسحاق » . وربما يرجع هذا كما سنرى إلى اختلاف عصره عن عصر ابن اسحاق فكرا وعلما وثقافة ، فالواقدى يمثل نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث ، وفى هذه الفترة كان هذا المنهج الإسلامى ، قد بدأ ينضج ، بعكس ابن اسحاق الذى عاصر هذا المنهج فى دور النشأة ومطلع الشباب . وربما يرجع هذا إلى أن أخبار كتاب الواقدى تتحدث عن فترة ما بعد الاسلام ، أو الفترة الاسلامية ، ثم إنها تقص أحداثا حدثت للنبى وبعض صحابته ، فمصادرها إذن إسلامية خالصة . ومهما يكن من شىء ، فلقد طبق الواقدى كثيراً من قواعد هذا المنهج ، وكان دقيقا فى هذا التطبيق . ومما يدل على دقته هذه ، أنه لم يكتف أولى الغزوة بإعطائنا قائمة بمصادره المباشرة ، وكذا لم

يكتف بذكر ذلك أول الكتاب[1] ، ولكنه تعدى ذلك إلى استعمال الإسناد أحيانا . وعلى وجه الخصوص أثناء حديثه عن كل غزوة على حدة ، وإسناده غالبا ما ينتهى إلى الشاهد الحقيقى ، الذى شهد الواقعة واشترك فيها . فمثلا . أثناء حديثه عن غزوة بدر ، يقول (حدثنى أبو بكر بن اسماعيل ، عن ابيه عن سعد بن أبى وقاص ، قال : خرجنا إلى بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومعنا سبعون بعيراً ، فكانوا يتعاقبون الثلاثة والأربعة والأثنان على بعير)[2] . وقد يقف إسناده عند التابعى ، ولكنه يصنع هذا على سبيل الإختصار ، وكأنه يحيلنا بذلك على الإسناد التام الذى ذكره أول الغزوة ، لأن هدفه ليس إلا جمع الروايات والاسانيد مؤلفا من ذلك كله قصة تاريخية[3] . أضف إلى ذلك أن هذا التابعى كثيراً ما يكون ، أحد رواة السيرة الأوائل ، ومعروف عمن أخذ هؤلاء أخبارهم . وفى غزوة بدر هذه ، نلحظ ذلك عليه ، يقول مثلا (حدثنى محمد بن عبد الله عن الزهرى ، عن عروة بن الزبير)[4] . فهذا الإسناد القصير ينتهى بأحد التابعين ، وهو عروة بن الزبير ، ومعروف أن عروة أخذ معظم أخباره عن خالته عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم ، أضف إلى هذا كله ، أنه لم يكتف بذكر مصادره المباشرة ، أى رجاله أول كتابه ، ولكنه مال كما أشرنا إلى إعادة ذكر مصادر كل غزوة على حدة أحيانا ، كذا ذكر أسانيدها . وربما تساءل المرء لم هذه الأعادة ؟ ألفائدة أم لغير فائدة ؟ فى الحقيقة ؛ إن هذه الأعادة لها فائدة عظيمة ، لأنه أعطانا فى أول كتابه ، قائمة بجميع مصادره المباشرة ، أى رجاله فى الكتاب ، ولكنه رغب بعد ذلك ، أن يعطى لكل غزوة مصادرها على حدة فكأنه فصل بعد إجمال ، وخصص بعد تعميم . وعلى كل حال ، فهذه المصادر ، التى أعاد ذكرها أول كل غزوة على حدة ، هى رجاله الذين أخذ عنهم مباشرة ، أما

(١) الواقدى : مغازى الرسول وسراياه ص ٣ الناشر جمعية نشر الكتب العديمة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م .

(٢) المرجع السابق ص ١٦

(٣) حسب ملحق دائرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ الترجمة العربية

(٤) الواقدى : المغازى ص ١٣٨ ط سابقة .

سنين هؤلاء الرجال ، فقد مال أحيانا إلى ذكرها مفصلة أثناء حديثه عن أحداث الغزوة ، ويلاحظ هذا مثلا عند حديثه عن غزوة أحد . يقول : (حدثنى محمد بن صالح بن قتادة ، عن محمود بن لبيد ، قال : ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فحمد لله وأثنى عليه ، ثم قال : أيها الناس إنى رأيت فى منامى رؤيا ، رأيت كأنى فى درع حصينة ، ورأيت كأن سيفى ذا الفقار انقصم .. ، ورأيت بقرا تذبح ، ورأيت كأنى مردف كبشا)[1] . ثم نلحظ على إسناده أنه كثيراً ما ينتهى إلى الشاهد الحقيقى ، الذى سمع الخبر وشهد الواقعة كما رأينا . وكقوله فى هذه الغزوة نفسها ، (فحدثنى ابن أبى سبرة عن إسحاق بن عبد الله ، عن عمر بن الحكم قال : ما علمنا أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أغاروا على النهب فأخذوا ما أخذوا من ذهب ، بقى معهم من ذلك شىء ، رجع لى به حيث غشينا المشركون ، واختلطوا إلا رجلين ، أحدهم عاصم بن ثابت الأقرع)[2] . ومهما يكن من أمر ، فإن الواقدى لم يتمسك بهذا كله فى جميع غزواته ، فإذا ما سرنا معه فى بقية غزواته بعد أحد ، وحاولنا التعرف على طريقته فى الإسناد ، وذكره لمصادره مفصلة ، لاحظنا أنه يميل فى بعضها إلى ذكر مصادره وأسانيده مفصلة ، ولا يميل فى بعضها الآخر إلى ذلك بل يحذف الاسناد ولا يكاد يذكره . ويلاحظ هذا عليه فى غزوات كثيرة من الخندق حتى تبوك . وهذه الظاهرة تحتاج إلى تأمل وروية ، وتتطلب أكثر من تعليل وتفسير . ومهما يكن من شىء ، فيبدو لى أنه مال إلى ذلك أى حذف الاسانيد على سبيل الاختصار ، وكراهة للتطويل ، وحسبه أنه أعطانا قائمة بمصادره فى مغازيه أول الكتاب ، ثم فصل بعد ذلك فى بعض الغزوات ، فأعطى لكل منها أسانيدها على حدة ، ولكنه أحس بعد ذلك أنه سيكرر الأسانيد نفسها ، إذا ما أعاد ذكرها فمال إلى حذفها فى بعض الغزوات ، التى أتت متأخرة عن تلك التى ذكر فيها هذه الأسانيد . وبالرغم من هذا كله ،

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٠ .

فلقد كان الواقدى كما ذكرنا ، أدق تطبيقاً لهذا المنهج من سلفه ابن اسحاق ومظاهره هذه الدقة فى التطبيق كثيرة منها :

ا - أنه لم يكن راويا وحسب ، ولكنه كان راويا وناقداً ، ممحصا لكثير من مصادره أخباره . وكان سبيله إلى ذلك ، أى إلى التحقق من صحة مصادره وأخباره ، تطبيق قواعد نقد السند عليها ، أو الاستعانة بالملاحظة الحسية والتجربة فى ذلك ، وقد تم له هذا من زياراته لبعض مواقع الغزوات فهذه الزيارات كانت تعطيه صورة دقيقة عن المكان الذى جرت فيه الغزوة مثلا ، وتمكنه من مشاهدة بعض آثار المعارك ، أضف إلى هذا أن مشاهداته وملاحظاته هذه ، قد كانت تحل عنده محل المصادر بعض الأحيان ، أو على الأقل تقويها وتعضدها[2] . ومما يدل على أن الواقدى ، كان يستعين بهذه الملاحظات ، والمشاهدات فى الرواية والنقد ، ويقوم بزيارة مواقع الغزوات قول أحد معاصريه ، ويظن أنه هارون القروى ، « رأيت الواقدى بمكة ، ومعه ركوة فقلت له أين تريد ، قال أريد أن أمضى إلى حنين حتى أرى الموضع والموقعة »[3] .

أضف إلى هذا أنه لم يقف من كثير من الروايات ، التى يبدو على ظاهرها التناقض موقفا سلبيا ، ولكنه مال إلى ترجيح بعضها على بعض ، ومن ثم ظهرت روح النقد عنده ، ويتضح هذا من استعماله لهذه العبارة كثيرا : « والثبت عندنا » يقول مثلا فى غزوة أحد (وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف أصحابه ، وجعل الرماة خمسين رجلاً عليهم عبد الله بن جبير ، ويقال عليهم سعد بن أبى وقاص ، والثبت عندنا عبد الله ابن جبير)[4] . ويقول أيضا (وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف أصحابه ، فجعل أحدا خلف ظهره ، واستقبل المدينة وجعل حنيناً عن يساره ، وأقبل المشركون ، فاستدبروا المدينة فى الوادى ، ويقال جعل النبى صلى الله عليه

(١) روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين الترجمة العربية ص ٧ « المعنى فحسب » .

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٦ ط الخانجى .

(٣) الواقدى : مغازى الرسول ص ١٧١ ط السابقة .

(٤) المرجع نفسه والصحيفة .

وسلم خنينا خلف ظهره ، واستدبر الشمس ، والقول الأول أثبت عندنا ، أن أحدا خلف ظهره) . ويبدو أنه رجح الرأى الأول اعتمادا ، أما على زياراته الخاصة لهذه الأماكن ، ومشاهداته الحسية الدقيقة لآثار المعارك ، التى كانت تعينه على تحديد مواطن القتال ، وطريقة تنظيم الجيوش ، أو اعتماداً على بعض الأخبار المروية ، بأسانيد صحيحة يقول : (حدثنى يعقوب بن محمد الظفرى ، عن الحصين بن عبد الرحمن بن عمر ، وعن محمود بن عمرو بن يزيد السكن ، قال : لما انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أحد والقوم نزول بحنين ، أتى أحدا حتى جعله خلف ظهره)[1].

ب – احتياطه واقتصاده فى رواية الشعر :

من الأسباب التى تدعونا إلى القول بأن الواقدى كان أدق تطبيقا لهذا المنهج من « ابن اسحاق » ، احتياطه فى رواية الأخبار الأدبية ، كالشعر واقتصاده فى روايتها أيضا ، فقد لوحظ أنه لم يورد منها فى مغازيه إلا القليل وهذا القليل الذى أورده ، كان يعرضه على أهل العلم بالشعر ليصححوه له ، أضف إلى هذا أن أغلب مصادره فى هذه الأخبار الأدبية ، هم أهل العلم بالشعر . ولعل من أوضح الأدلة بيانا على هذا . أنه ذكر فى غزوة بدر أبياتا لكعب بن الأشرف ، يهجو فيها المسلمين ، ويرثى قتلى بدر ثم علق عليها ، بقوله : (أملاه على على بن عبد العزيز ، ومحمد بن صالح وابن أبى الزناد)[2]. وهذا على العكس من ابن اسحاق ، الذى عبأ سيرته بالصحيح والزائف ، من الشعر العربى .

وإجمال القول : أن الواقدى قد طبق كثيراً من قواعد المنهج الاسلامى فى الرواية والنقد ، على ما أورده من أخبار فى مغازيه . وأنه كان أدق تطبيقا من سلفه ابن اسحاق ، حيث تحرج الوقوع فى كثير من المزالق والأخطاء ، التى وقع فيها سلفه فلم يكثر مثلا من رواية الشعر والاستشهاد به ، ولكنه اقتصد فى الرواية منه ما أمكنه ذلك ، وعلى قلة ما أورده منه كان يعرضه على أهل العلم

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٩ .

بالشعر ليصححوه له . ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار ، اختلاف عصر ابن اسحاق عن عصر الواقدى ، علما وفكرا وثقافة ، وأثر ذلك فى دقة هذا المنهج ، كذلك اختلاف وتنوع أخبار ابن اسحاق ، باختلاف وتنوع الفترات الزمنية ، التى يعالجها فى كتابه بعكس الواقدى الذى حصر بحثه فى الفترة الاسلامية .

وعلى كل حال ، فإذا كان الواقدى أدق تطبيقا لهذا المنهج من سلفه ، فإنه لم يكن دقيقا فى التطبيق دقة أصحاب هذا المنهج فى عصره ، ولا دقة من جاء بعده من كتاب السيرة « كابن سعد » الذى بلغت دقة هذا المنهج فى التطبيق أقصى درجة لها عنده فى كتابه ، الطبقات الكبير ، ولن يتضح لنا صحة هذا الرأى ، إلا إذا تعرضنا لمنهج ابن سعد فى كتابه هذا .

٢ – ابن سعد ٢٣٠ هـ فى كتابه الطبقات الكبير

لقد طبق ابن سعد المنهج الاسلامى فى الرواية والنقد تطبيقاً تاما على ما أورده من أخبار فى كتابه الطبقات الكبير ، الذى يقع فى تسعة أجزاء ، حسب طبعة ليدن . الأجزاء ، الثمانية الأولى منه خاصة بمواد الكتاب ، أما الجزء التاسع والأخير ، فهو عبارة عن فهرس عام لموضوعاته . ولقد تعرض فى الجزئين الأول والثانى من هذا الكتاب ، لسيرة الرسول ومغازيه ، أما الأجزاء الباقية فقد قصرها على تراجم أو طبقات الصحابة والتابعين ، وبناء على هذا يمكننا القول ، بأن أخبار كتابه تنقسم زمنيا قسمين :

ا – أخبار النبى صلى الله عليه وسلم .
ب – أخبار ما بعد النبى صلى الله عليه وسلم .

وقد راعى هذا التقسيم أيضاً فى كتابه ، وأشار إليه كما سنرى ، وما دام الأمر كذلك ، فما درجة دقته فى تطبيق قواعد هذا المنهج ؟ وهل اختلفت درجة هذه الدقة باختلاف زمن الخبر ونوعه أولا ؟ لقد كان « ابن سعد » دقيقاً غاية الدقة فى تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامى على أخبار كتابه الطبقات

الكبير . و فى وجه الخصوص على الأخبار ، التى تتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم أو عصره أو حياته ، وإجمالا كل ما يدخل تحت خبر النبى ، ومظاهر هذه الدقة فى التطبيق كثيرة منها :

– التزامه للاسناد ودقته فيه :

يلاحظ على صاحب الطبقات الكبير ، أنه يلتزم الاسناد فى غالب أخبار كتابه ، سواء فى الأخبار ، التى تتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم أو عصره ، والتى تدخل تحت خبر النبى ، أو فى الأخبار التى بعد عصر النبى ، وإسناده ينتهى غالب الأمر وخاصة فى خبر النبى ، إلى الشهود الحقيقين أو شهود العيان . يقول مثلا تحت عنوان ذكر من انتمى اليه – صلى الله عليه وسلم – (أخبرنا محمد بن مصعب القرقصانى ، أنا الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير ، عن سلمة بن عبد الرحمن ، عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا سيد ولد آدم ..) ، ثم يذكر إسناداً آخر ، يعضد به الاسناد السابق ، ويقويه ، لأن الأسانيد كالشهود ، كلما كثرت ، كان ذلك باعثا على التصديق . يقول (وأخبرنا محمد بن مصعب ، عن الأوزاعى عن شداد بن أبى عمار عن واثله بن الأصقع ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

إن الله اصطفى من ولد ابراهيم اسماعيل ، واصطفى من ولد اسماعيل بنى كنانة ، واصطفى من بنى كنانة قريشا ، واصطفى من قريش بنى هاشم ..)[1] . فهو إذن لا يكتفى فى رواية مثل هذه الأخبار ، التى تتصل بالنبى وحياته وعصره ، برواية واحدة وإسناد واحد ، بل بأكثر من رواية وإسناد . أضف إلى هذا أنه دقيق فى إسناده ، وفى استعماله المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الاسلامى ، فلفظة أخبرنا التى يستعملها كثيراً أول كل إسناد ، تدل على أنه لم يسمع الخبر شفاها ، لكنه نقل اليه إما قراءة ، وإما وجادة من كتاب ، أما حدثنا أو حدثنى أو سمعت ، فهى تدل على السماع واللقاء والمشافهة .

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير جـ ١ ص ١ ط ليدن ١٣٢٢ هـ .

ب – أمانته فى النقل والأداء :

من دقة « ابن سعد » فى التطبيق أيضا ، أمانته فى النقل وصدقه فى الأداء ، وتمسكه وحرصه عليه كل الحرص ، ولهذا نراه عندما يروى أخبارا بأسانيد مختلفة ، وفى بعضها زيادة عن بعضها الآخر ، ينقل لنا الأسانيد كما سمعها ، وينص على ما فيها من زيادة أو نقصان . يقول : (أخبرنا موسى بن داود بن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب أن النبى صلى الله عليه وسلم أقام بمكة عشراً ، وخرج منها فى صفر ، وقدم المدينة فى شهر ربيع الأول . وأخبرنا يحيى بن عباد وعفان بن مسلم قالا : ناحماد بن سلمة نا عمار بن عمار مولى بنى هاشم عن ابن عباس قال : أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة خمس عشرة سنة ، سبع سنين يرى الضوء والنور ، ويسمع الصوت ، وثمان سنين يوحى اليه ، زاد عفان فى حديثه وأقام بالمدينة عشر سنين)[1] .

جـ – دقته فى رواية الخبر الأدبى :

لعل من مظاهر دقة ابن سعد فى تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامى ، اقتصاده فى رواية الأخبار الأدبية كالشعر ، والتى تقع تحت خبر النبى ، ودقته فى نقلها وأدائها ، فعلى قلة ما أورده من أخبار أدبية وخاصة فى هذه الفترة ، التى يتحدث عنها ، ويطلق عليها « خبر النبى » ، كان يذكر مصادره فيها ويستعمل الأسناد كثيرا فى روايته لاخبارها . وإسناده ينتهى غالبا إلى الشاهد الحقيقى للمصدر الأصلى للخبر[2] . يقول عند تعرضه لمن رثوا النبى صلى الله عليه وسلم (قال محمد بن عمر عن رجاله . قال أبو بكر الصديق يرثى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) المرجع السابق ص ١٥١ جـ ٢ القسم الأول .
(٢) المرجع السابق ص ٩٢ جـ ٢ القسم الثانى من هذا الجزء .

يا عين فابكى ولا تسأمى وحق البكاء على السيد
على خير خِنْدِف عند البلا ءِ أمسى يُغَيَّبُ فى المُلْحد
فصلى المليك ولىُّ العباد ورب البلاد على أحمد
فكيف الحياة بفقد الحبيب وزَيْنِ المعاشر فى المشهد ؟

ثم يروى شعراً كثيراً لصحابة آخرين فى رثاء النبى ، ويعزى كل شعر إلى قائله ، ويستعمل الأسناد فى ذلك كثيرا . يقول (وأنشدنا هشام بن محمد الكلبى عن عثمان بن عبد الملك ، أن عمران بن بلال بن عبد بن انيس ، قال سمعتها من شيخنا ، قال عبد الله بن أنيس يرثى النبى صلى الله عليه وسلم)[٢] ثم يروى شعره فى ذلك ، ويروى بعد هذا شعرا لبعض من رثوا النبى صلى الله عليه وسلم من أهل بيته ، ويجعل هذا كله خبر النبى .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عمن بعد النبى ، أى الصحابة والتابعين وأخبارهم ، وهذا كله يدخل تحت خبر ما بعد النبى ، وهنا يلوح لنا سؤال وهو هل كان دقيقا فى هذا دقته فى رواية خبر النبى ؟

لقد كان ابن سعد دقيقاً ، كما رأينا فى تطبيقه لقواعد هذه المنهج على الأخبار التى حدثت فى عصر النبى ، سواء الصادرة عنه ، أم المخبرة عن سيرته وحياته ، أما بالنسبة لأخبار ما بعد النبى ، فلقد كان دقيقا أيضا فى تطبيق قواعد هذا المنهج على روايته لهذه الأخبار إلى أبعد الحدود ، كما سنرى ، ولعل من مظاهر هذه الدقة :

١ - إشارته إلى مصادر أخباره :

ونلحظ هذا مثلا عند حديثه عن الطبقة الأولى من الصحابة ، فقبل حديثه عنها يشير إلى مصادر أخباره فيها وعلى عادته ، وعادة أستاذه الواقدى ، يعطينا قائمة بهذه المصادر ، ومصادره على كثرتها يمكن ردها إلى : اربعة مصادر ،

---

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

الواقدى ، رؤيم بن سعيد ، إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة ، عبد الله بن ... الأنصارى[1] . وهؤلاء كلهم من رجاله ، وهم بمثابة مصادره المباشرة . ولكنه لم يقتصر على ذلك ، أى ذكر مصادره المباشرة ، ولكنه تدرج منها إلى ذكر مصادر مصادره وأسانيدهم ، ولقد أطنب كثيراً فى ذكر رجال الواقدى وأسانيده . وعلى كل حال ، فهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على دقته فى تطبيق قواعد هذا المنهج الاسلامى على خبر ما بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، ومن مظاهر هذه الدقة أيضاً :

ب - استعماله للاسناد :

ونلحظ هذا أثناء ترجمته لبعض الصحابة والتابعين ، كشاهد على حكم يصدره على الشخصية المترجم لها ، أو كدليل على صحة خبر يتصل بحياة هذه الشخصية . يقول فى ترجمة أبى بكر مثلا (أخبرنا محمد بن عمر ، قال نا إسحاق بن يحيى بن طلحة عن معاوية بن أبيه عن عائشة : أنها سئلت لما سمى أبو بكر عتيقا فقالت : نظر إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هذا عتيق الله من النار)[2] . ومن ثم يستمسك بالإسناد لهذا الغرض ، ويستعمله كنوع من الشهادة على حكم يصدره على الشخصية المترجم لها ، وهذا من مظاهر دقته فى التطبيق . ومن هذه المظاهر ايضا :

جـ - أمانته فى النقل والأداء :

يلاحظ على ابن سعد فى روايته لأخبار هذه الفترة ، أمانته فى النقل والأداء حتى فى أقل هذه الأخبار خطرا ، ويظهر هذا بوضوح من ذكره مثلا للروايات المختلفة فى سنة وفاة أو ميلاد صحابى أو تابعى . يقول عن سنة وفاة عكرمة مولى بن عباس (قال محمد بن عمر : حدثتنى ابنة عكرمة أن عكرمة ، توفى

---

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ١ - ٢

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

سنة خمس ومائة ، وهو ابن ثمانين سنة)[1] . ولا يكتفى بهذا بل يورد إسنادا آخر ورواية أخرى ، يعضد بها الرواية السابقة يقول (حدثنى خالد بن القاسم البياضى ، قال : مات عكرمة وكثير عزة فى يوم واحد ، سنة خمس ومائة ، فقال الناس مات اليوم أفقه الناس ، وأشعر الناس)[1] . وعلى العكس من هذا كله ، يروى روايات أخرى ، تختلف عن الروايتين السابقتين فى تحديد سنة وفاة عكرمة ، دون أن يرجح رواية منها على الأخرى .

يقول (وقال أبو نعيم الفضل بن دكين ، مات عكرمة سنة سبع ومائة ، وقال غير الفضل بن دكين سنة ست ومائة)[2] .

ومهما يكن من شيء فلقد كان ابن سعد دقيقا غاية الدقة فى تطبيق قواعد هذا المنهج الإسلامى على الأخبار ، التى تتصل بالنبى أو عصره وحياته ، والتى تدخل تحت خبر النبى ، وكذا على الأخبار التى تقع تحت خبر ما بعد النبى ، ومظاهر هذه الدقة التى أشرنا إليها كثيرا ، يمكن تلخيصها فيما يلى :

أنه كان يهتم كثيراً بذكر مصادره مجملة ومفصلة ، ويلتزم الاسناد بكثرة فى رواية أخباره ، وأكثر أسانيده تنتهى إلى شهود العيان . ولا يكتفى فى الرواية الواحدة بإسناد واحد بل بعدة أسانيد . أضف إلى هذا كله أنه دقيق فى تعابيره ، أمين فى نقله حتى فى أقل أخباره خطرا وشأنا . ثم إن دقته هذه لم تختلف ، باختلاف نوع أخباره ، وفتراتها الزمنية بعكس سابقيه ، كابن إسحاق والواقدى . وعلى هذا يمكننا القول بأنه ، كان أدق تطبيقا لهذا المنهج منهما .

والخلاصة : يتضح لنا مما سبق أن المنهج الإسلامى فى رواية الخبر ونقده ، قد طبق على التاريخ منذ نشأته ، وخاصة فى الجانب الإسلامى منه ، أى السيرة والمغازى تطبيقاً تاما ، ولكن تفاوتت دقة بعض مؤلفى السيرة والمغازى خلال القرنين الثانى والثالث فى التطبيق ، تبعا لاختلاف مصادر أخبارهم ، وفتراتها

(١) المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٠٦ .

= الزمنية ونوعها . فدقتهم فى رواية الأخبار ، التى مس الرسول صلى الله عليه وسلم أو حياته ، أو النبوة عامة أعلى بكثير من دقتهم فى رواية الأخبار ، التى لا تتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم أو النبوة عامة أو العقيدة أو الشريعة من قريب أو بعيد ، سواء فى فترة ما قبل الإسلام ، أم بعده . وعلى كل حال ، فلقد طبق كل منهم هذا المنهج فى حدود فهم عصره له تطبيقا تاما ، غير أن ابن سعد ، كان أدقهم فى ذلك ، وربما يرجع هذا إلى دقة علماء عصر ابن سعد أصحاب هذا المنهج فى التقنين والتعقيد ، لأن عصر ابن سعد – الربع الأول من القرن الثالث يعد عصر نضوج هذا المنهج واكتماله .

وعلى كل حال ، فهذه الدقة فى التطبيق ، تنطبق على كتاب السيرة ومؤلفاتهم ، التى كانت أكثر مصادرها إسلامية خالصة . أما بالنسبة لكتاب ما بعد السيرة كالبلاذرى ، واليعقوبى وابن قتيبة ، أبى حنيفة الدينورى ، أولئك الذين لم يقتصروا فى كتاباتهم التاريخية على المصادر الإسلامية وحدها ولكنهم تعدوا ذلك إلى غيرها من المصادر الأخرى ؛ فإلى أى مدى طبقوا هذا المنهج ، وما درجة دقتهم فى تطبيقه ؟ هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم .

الفصل الثالث

فـى

كتابات مـؤرخــى مـا بعـد السـيرة

ليس هدفنا من عقد هذا الفصل ، سوى محاولة الأجابة عن السؤال الذى أثرناه أخيرا ، وهو إلى أى مدى طبق مؤرخو ما بعد السيرة هذا المنهج الإسلامى ؟ فى الرواية والنقد ؟ وما درجة دقتهم فى تطبيقه ؟ ولكى تكون إجابتنا عن هذا السؤال صحيحة وافية ، يجب علينا أن نتعرض تعرضا سريعا ، إلى منهج كل منهم على حدة فى مؤلفه التاريخى ، ومن خلال ذلك وعلى ضوئه ، نستطيع أن نلمس مدى تطبيق كل منهم لقواعد هذا المنهج ودرجة دقته فى تطبيقه . ويجب أن نضع فى الاعتبار ، أنهم تفاوتوا فى تطبيق قواعد هذا المنهج ، فمنهم من طبقه تطبيقا تاما ، ومنهم من كان حسبه من ذلك روحه وفلسفته . وسواء طبق بعضهم هذا المنهج تطبيقا تاما أم أكتفى بعض آخر من ذلك بروحه وفلسفته ، فانهم على كل حال اختلفوا دقة فى التطبيق كما سنرى ، وكان من أدقهم وأشملهم تطبيقا لهذا المنهج :

البلاذرى (٢٧٩ هـ) فى فتوح البلدان :

يذكر جب أن أقدم كتاب فى التأليف التاريخى بوجه عام (أى التوفيق بين المواد المستمدة من السيرة ، ومصادر أخرى رغبة ادماجها سويا فى رواية تاريخية واحدة هو فتوح البلدان للبلاذرى)[1] .

ويبدو أن جب على صواب فيما ذهب اليه ، وهذا لأن (البلاذرى) قد

(١) جب ملحق دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية - علم التاريخ .

أشار فى أول كتابه إلى مصادره ، التى استقى منها مواد الكتاب ، ونلحظ من هذه الأشارة أنها كثيرة ومتنوعة . يقول (أخبرنى جماعة من أهل العلم بالحديث والسيرة وفتوح البلدان ، سقت حديثهم واختصرته ، ورددت من بعضه على بعض[1]) .ومن هذا نرى أنه ، لم يقتصر فى مصادره على علماء السيرة والمغازى ، ولكنه توسع فى ذلك فأخذ عن علماء الحديث ، ويغلب على الظن أنه أخذ عنهم الأخبار الدينية الشرعية ، وأخذ أيضا عن أصحاب فتوح البلدان ، وأكثرهم من الأمراء والجند ، الذين اشتركوا فى فتح هذه البلاد ، ويبدو أنه أخذ عن هذا المصدر ، أخبار الفتوح ، والبلدان المفتوحة ايضا . وعلى كل حال ، فإشارة البلاذرى إلى مصادره ، هذه الأشارة المجملة مظهر من مظاهر دقته فى تطبيق قواعد هذا المنهج . أضف إلى هذا ، أنه لم يكتف بالاشارة إلى مصادره أول كتابه وحسب ، ولكنه مال إلى استعمال الاسناد أيضا داخل الكتاب ، ولكن اختلفت درجة دقته فى استعماله للاسناد كما – سنرى – باختلاف نوع الخبر الذى يرويه وأهميته ، وباختلاف فترته الزمنية أيضاً ، فإسناده فى أخبار السيرة والمغازى ، وما يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وعصره ، يختلف عن إسناده فى الأخبار التاريخية المحضة ، وخاصة أخبار الفتوح ، وعلى هذا يمكن تقسيم أخبار فتوحه زمنيا قسمين :

ا – أخبار فتوح تمت فى عهد النبى .

ب – أخبار فتوح تمت بعد وفاة النبى . لأن هذا يعيننا على معرفة ظاهرة الإسناد عنده .

فإسناده مثلا فى أخبار الفتوح التى تمت فى عهد النبى ، يتسم بالدقة إلى حد ما ، وتبدو هذه الدقة بشكل واضح فى استعماله المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الاسلامى . وبرغم ما فى إسناده من عنعنة أحيانا ، فإنها محمولة على السماع والاتصال . يقول فى فتح المدينة (حدثنى عمر بن حماد بن أبى حنيفة ، قال حدثنا مالك بن أنس ، قال : حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن

(1) البلاذرى : فتوح البلدان ص ١ ط الموسوعات – القاهرة ١٣٩١ هـ - ١٩٠١ م .

عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم – ما يفتتح من مصر أو مدينة عنوة ، فإن المدينة فتحت بالقرآن)[1] . أضف إلى هذا أن أسانيده هنا ، كثيرا ما تنتهى إلى الصحابى ، الذى سمع المصدر الحقيقى للخبر ونقله ، وقد تنتهى إلى التابعى ، الذى سمع الصحابى وأدركه وسواء انتهت بالصحابى أم التابعى ، فأكثرها على كل حال مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم . يقول فى فدك (حدثنا سعيد بن سليمان ، عن الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد ، أن أهل فدك صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على نصف أرضهم ونخلهم ، فلما أجلاهم عمر بعث من أقام لهم حظهم من النخل والأرض .. حدثنى بكر بن الهيثم عن الزهرى أن عمر بن الخطاب أعطى أهل فدك قيمة نصف أرضهم ونخلهم)[2] .

هذا بالنسبة للفتوح التى تمت فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم . أما بالنسبة للفتوح التى تمت بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، فإننا نلحظ أيضاً أنه يستعمل الإسناد كثيراً فى أخبارها . وبالرغم من أن أسناده فيها قصير ، لقرب العصر والزمن بأحداث الخبر ، فانه دقيق وينتهى غالب الأمر بأحد رواة الفتوح ، كأبى مخنف ١٥٧ هـ ، والهيثم بن عدى ٢٠٦ هـ . يقول فى فتح الأردن (حدثنى حفص بن عمر عن الهيثم بن عدى : افتتح شر حبيل بن سعد الأردن ما خلا طبرية ، فان أهلها صالحوه على أنصاف منازلهم وكنائسهم)[3]

وتمسك البلاذرى بالإسناد ودقته فى التزامه فى أخبار الفتوح التى تمت عصر النبى صلى الله عليه وسلم له ما يبرره ، وهو اتصال هذه الأخبار بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فهى فى حكم الأخبار المرفوعة ، ومن ثم وجب التشدد والتدقيق فى الرواية والتزام الإسناد .

أضف إلى هذا كله ، أن معظم هذه الأخبار مروى فى كتب الحديث

---

(١) المرجع السابق ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ – ٤١ فتح فدك .

(٣) المرجع السابق : انظر فتح الأردن ص ١٥٩ .

لسيرة بأسانيد كاملة وصحيحة ، لذا أوردها البلاذرى كما هى .

أما بالنسبة لأخبار الفترة الأخيرة ، أى ما بعد النبى صلى الله عليه وسلم فماذا تمسك بالإسناد فيها ؟ للاجابة على هذا السؤال نقول إن التزام البلاذرى بالإسناد فى عامة أخبار كتابه ، سواء ما يتصل منها بالنبى صلى الله عليه وسلم أو عصره ، أم ما لم يتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم أو عصره ، مرده الباعث على تأليف هذا الكتاب ، فالباعث على هذا كان باعثا دينيا شرعيا . فهذا الكتاب يدور حول معرفة حال القطر المفتوح هل فتح عنوة أو صلحا ؟ لأنه على ضوء ذلك يستطيع الخليفة أو الأمير التصرف فى أحواله وشئونه المالية . وعلى وجه الخصوص جباية خراج أرضه . فالهدف إذن من تأليف هذا الكتاب ، هو معرفة أحكام الخراج . ومما يدل على صحة هذا الرأى ، أنه عقد فى آخر كتابه هذا فصلين للحديث عن أحكام الخراج والعطاء فى خلافة عمر .

وصفوة القول : أن البلاذرى طبق قواعد هذا المنهج الإسلامى بدقة إلى حد ما على أخبار كتابه « فتوح البلدان » ، ويتضح هذا من إشارته إلى مصادره فى أول كتابه ، واستعماله للإسناد فى غالب أخباره ودقته فى ذلك ، سواء فى أخبار فتوح الرسول ، أم فى أخبار فتوح ما بعد الرسول . ومرد هذا كما أشرنا الغرض من تأليف هذا الكتاب ، فالغرض منه كان غرضاً تشريعياً دينيا ، فأخباره إذن فى حكم أحاديث الأحكام ، سواء أكانت مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم أم موقوفة على الصحابى ، أم مقطوعة عند التابعى ، وعلى هذا فمن الممكن أن نعتبر « البلاذرى » امتداداً لكتاب السيرة أما بالنسبة لمعاصرية من مؤرخى ما بعد السيرة ، فإنهم لم يلتزموا بكل قواعد هذا المنهج فى التطبيق ، وإن أثرت روحه وفلسفته عليهم فى الكتابة والتأليف ومما يلاحظ عليه هذا منهم .

ـ قتيبة ٢٧٦ هـ فى كتابه المعارف

مع ان « ابن قتيبة الدينورى » ، كان كما أشرنا من المدافعين عن حجية الحديث وصحته ، فإنه لم يطبق هذا المنهج الإسلامى فى الرواية والنقد تطبيقا تاما على أخبار كتابه هذا ، ولم يلتزم من هذا المنهج عند التطبيق إلا بروحه وشكله وخطوطه العريضة . وربما يرجع ذلك إلى غلبة المصادر غير الإسلامية على أخبار كتابه ، وتنوعها واختلافها . فالكتاب يشتمل على أنواع كثيرة من الفنون والمعارف . يقول فى مقدمته (وكتابى هذا يشتمل على فنون كثيرة من المعارف ، أولها مبتدأ الخلق ، وقصص الأنبياء وأزمانهم إلى أن بلغت زمن المسيح والفترة بعده ، ثم اتبعته أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة المشهورين ، ثم الخلفاء من لدن معاوية بن أبى سفيان إلى أحمد بن المعتصم .. ثم التابعين ، ومن بعدهم من حملة الحديث وأصحاب الرأى ومن عرف منهم بالترفض والتشيع والأرجاء والقدر ، وأصحاب القراءات والنسابين ، وأصحاب الأخبار ورواة الشعر ، والغريب وأصحاب النحو والمعلمين)[1] . فتنوع أخبار كتابه هذا التنوع واختلاف مصادره بين مصادر إسلامية وأخرى غير إسلامية ، ترتب عليه كما قلنا عدم التزامه بكل قواعد هذا المنهج عند التطبيق ، ولكن سيطرت عليه فى التأليف ، روح هذا المنهج وشكله . ففى أخبار فترة ما قبل الإسلام كان لا يلتزم الإسناد فى روايتها ، بيد أنه كان يستعيض عن ذلك بالإشارة إلى مصادره المباشرة فيها ، ويبدو أن أكثرها كان مصادر مكتوبة . يقول مثلا (قرأت فى أول سفر من التوراة أول ما خلق الله تعالى من خليقة السماء والأرض ..)[2] . من هذا يتضح لنا أنه لم يلتزم الإسناد فى مثل هذه الأخبار ، ولكنه أكتفى بالاشارة إلى مصادره فيها . ويلاحظ ذلك أيضا عليه فى روايته لكثير من أخبار هذا الكتاب .

---

(١) ابن قتيبة الدينورى : المعارف المقدمة ص ٣ ط قديمة بمصر ١٣٠٠ هـ الناشر حماد الفيومى .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٤ .

ومما تجدر ملاحظته هنا أنه لم يهمل الإسناد كلية ، ولكنه مال إلى التزامه بدقة فى بعض الأخبار ، التى يغلب عليها الغرابة والندرة ، والتى غالبا ما تكون أخبارا شخصية تمس حياة الشخصيات ، التى يترجم لهم من العلماء والشعراء . ففى سياق ترجمته « للكميت » مثلا ، يذكر أنه كان أحد المعلمين بالكوفة ، ويبدو أن هذا الخبر كان سرا لم يعلمه أحد إلا بعض الخاصة من معاصريه ، ومن ثم استعمل الإسناد فى رواية هذا الخبر مستدلا به على شهادة أحدهم ، بأنه رأى الكميت يعلم الصبيان فى الكوفة ، يقول (حدثنى أبو حاتم عن الأصمعى عن خلف الأحمر قال : رأيت الكميت فى الكوفة يعلم الصبيان)[1] . ونلحظ هذا أيضا فى الفصل الذى عقده للحديث عن الأوائل ، ويقصد بهم أول من فعل سابقة أو فضيلة ، ومن ثم لغرابة هذا وندرته يستعمل الإسناد . يقول فى روايته له : (حدثنى زيد بن أخزم قال حدثنا عبد الصمد ، قال حدثنا المغيرة قال سمعت سماك بن سلمة يقول أول من سلم عليه بالأمرة المغيرة بن شعبة ..)[2] . ويقول أيضاً (حدثنا زيد بن أخزم ، قال : حدثنا كثير بن هشام عن فرات عن ميمون بن مهران قال : أول من مشت معه الرجال وهو راكب الأشعث بن قيس)[3] . وإذا لم يستعمل أسنادا فى مثل هذه الأخبار ، يشير على الأقل إلى مصادره فيها . وهو دقيق فى هذه الاشارة ، وفى الاشارة إلى مصادر أخباره عامة . ومن المظاهر الدالة على هذا ، دقته وأمانته فى الأداء . فإذا كانت مصادره شفهية ، قال حدثنى ، وإذا كانت مكتوبة ، قال قرأت . كقوله مثلا « حدثنى أبو حاتم عن الأصمعى قال .. »[4] وكقوله أيضا (قرأت فى كتب سير العجم أن الملوك الذين كانوا قبل الطوائف ، كان بعضهم ينزل بلخ من خراسان ، وكان بعضهم ينزل بابل ، وكان بعضهم ينزل فارس)[5] .

(١) المرجع السابق والصحيفة .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .
(٣) المرجع السابق والصحيفة .
(٤) المرجع السابق والصحيفة .
(٥) المرجع السابق ص ٢٣٠ .

وإجمال القول : أن « ابن قتيبة » لم يطبق كل قواعد هذا المنهج الإسلامي تطبيقاً تاما على أخبار كتابه المعارف ، إذ أهمل الإسناد فى كثير منها ، استعاض عنه بالاشارة إلى مصادر أخباره ، ويلاحظ هذا عليه فى روايته للأخبار المشهورة المتداولة ، سواء أكانت إسلامية خالصة ، أم تاريخية فحسب ، لأن هناك من رووها قبله بأسانيد كاملة . أما بالنسبة للأخبار التى يغلب عليها الندرة والطرافة ، والتى غالبا ما تتصل بحياة بعض الشخصيات التى يترجم لها فنلحظ عليه فى روايته لها التزامه للاسناد ، كشهادة على صحة الخبر الذى يرويه .

ويشارك « ابن قتيبة » فى عدم الالتزام التام بكل قواعد هذا المنهج ، الإسلامى فى التطبيق ، بعض مؤرخى عصره ، الذين تناولوا التاريخ بمعناه العام ، كأبى حنيفة الدينورى سنة ٢٨٢ هـ فى كتابة الأخبار الطوال ، واليعقوبى ٢٨٤ هـ فى كتابه التاريخ . وإذا ما تصفحنا كتاب الأخبار الطوال لأبى حنيفة الدينورى ، وجدنا صاحبه لا يلتزم الإسناد فى غالب أخبار كتابه هذا ، ولكنه يميل إلى حذفه على سبيل الأختصار وكراهة التطويل.ومهما يكن من أمر ، فهو يعرض فى كتابه هذا للتاريخ بمعناه العام ، وكتابه ينقسم زمنياً إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : يشتمل على أخبار الخليقة ، منذ آدم والأنبياء من بعده وأخبار بنى اسرائيل والعرب البائدة .

القسم الثانى : خاص بتاريخ الفرس والأسكندر . أما القسم الثالث : فخاص بحروب العرب مع العجم ، والفتوحات الاسلامية من عهد عمر حتى الخليفة المعتصم . وبالرغم من وجود هذا التباين والاختلاف الزمنى فى أخبار كتابه ، فإن ذلك لم يؤثر على دقته فى تطبيق هذا المنهج ، أو بالأحرى لم تختلف دقته فى التطبيق ، باختلاف هذه الأخبار ، وتباينها زمنيا ويترتب على هذا أنه حذف الإسناد فى جميعها ، ورواها دون إسناد ، ولكنه أشار إشارة عامة ومجملة إلى مصادره فى أول كتابه ، وقال[1] قال أبو حنيفة أحمد بن داود

(١) أبو حنيفة الدينورى : أحمد بن داود — الأخبار الطوال ص ٢ تحقيق : عبد المنعم عامر مراجعة : جمال الدين الشيال مجلد ١ القاهرة ١٩٥٩ م — ١٣٧٩ هـ .

الدينورى : وجدت فيما كتب أهل العلم بالأخبار الأولى ، أن آدم عليه السلام كان مسكنه الحرم)[1]. ولكن هذه الاشارة مجملة وغامضة . وهذا الغموض والإبهام نلحظه عليه عند إشارته إلى مصادر أخباره داخل الكتاب ، إذ نجده مثلا يكتفى فى ذلك أحيانا ، بقالوا كقوله (وفى زمان جم تبلبلت الألسنة ، وذلك أن ولد نوح كثروا بها ، فشحنت بهم وكان كلام الجميع السريانية ، وهى لغة نوح ، فأصبحوا ذات يوم وقد تبلبلت ألسنتهم وتغيرت ألفاظهم)[2]. وربما قيل إنه يقصد بقالوا هنا بعض أهل الكتاب ، لأن هذا الخبر موجود فى التوراة . ويحتمل أنه سمعه من بعضهم أو قرأه فى التوراة ، التى كانت قد ترجمت فى عصره[3] .. إلى العربية ، لكنه مع هذا غير دقيق فى الاشارة إلى مصادر أخباره ، أضف إلى هذا انه يروى أكثرها دون إسناد فحسبه عزو الخبر إلى قائله ، أو ناقلة مباشرة ، كأن يقول مثلا « قال الأصمعى ، قال الهيثم بن عدى » . ويميل إلى استعمال ذلك بكثرة فى الأخبار القريبة عهد به أو القريب عهد بمصادرها ، كقوله مثلا[4] قال الهيثم بن عدى بويع لأبى العباس بالخلافة ، ولأبى جعفر بولاية العهد من بعده فى رجب سنة اثنتين وثلاثين ومائة) . ويتفق مع أبى حنيفة الدينورى فى كتابة « الأخبار الطوال » مادة ومنهجا ، وموضوعا إلى حد ما ، اليعقوبى ٢٨٤ هـ فى كتابة التاريخ .

ذلك الذى قيل عنه إنه أقدم مؤلف يتناول التاريخ بمعناه العام منذ خلق آدم

---

(١) المرجع السابق ص ٢ .

(٢) انظر العهد القديم الترجمة العربية : ترجمة جماعة الكتاب المقدس الأصحاح الحادى عشر من سفر التكوين .

(٣) يقال إن أقدم ترجمة للتوراة ترجع إلى القرن الثالث الهجرى ، وقد عثرت إحدى البعثات الأمريكية على نسخة من هذه الترجمة فى دير سانت كاترين . ومنها صورة محفوظة على ميكرو فيلم ، بمتحف كلية آداب الأسكندرية ، وقد استطعت الأطلاع عليها . وقرأتها على آلة القراءة الضوئية .

(٤) أبو حنيفة الدينورى : الأخبار الطوال ص ٣٧٠ ط السابقة .

حتى عصر المؤلف ، وهو خلافة المعتمد بن عبد الله العباسي سنة ٢٥٩[١] هـ وسواء صح هذا الرأى أم لم يصح ، فإن الكتاب يقع على كل حال فى ثلاثة أجزاء حسب طبعة النجف . الجزء الأول منه يشتمل على قصة آدم والأنبياء من بعده ، وبعض أخبار الأمم القديمة ، كالهند والفرس والروم ، وبعض الممالك الإسلامية ، وينتهى هذا الجزء بالحديث عن العرب وأديانهم وشعرائهم . والجزء الثانى خاص بسيرة الرسول وخلفائه صلى الله عليه وسلم ومغازيه . أما الجزء الثالث ، فيشتمل على أخبار ما بعد الرسول وخلفائه حتى الخليفة المعتمد بن عبد الله العباسى .

ومما يلاحظ على اليعقوبى ، أنه لم يقتصر فى جمع أخباره كتابة هذا رغم تشيعه ، على المصادر الشيعية وحدها ، ولكنه تعدى ذلك إلى غيرها من المصادر التى تمثل وجهات نظر المدارس الإسلامية المختلفة . وهذا واضح على الأقل فى الجزء الأول من كتابة ، إذ يظن أنه قد اعتمد فى جمع أخبار هذا الجزء على مصادر متعددة منها :

ا – أخبار مصدرها أهل الكتاب سواء اليهود أم النصارى .

ب – أخبار مصدرها أهل البلدان أنفسهم ، ويظن أنه قد استطاع الحصول على هذه الأخبار من زياراته الخاصة لهذه البلاد .

جـ – أخبار استمدها من مصادر مكتوبة ، ويظن أنها كتب أو نقوش .

غير أن إشارته إلى مصادر أخباره فى هذا الجزء من كتابه إشارة غير دقيقة وغامضة فى كثير من الأحيان . فمثلا عند حديثه عن ملوك الهند يقول : (قال أهل العلم إن أول ملوك الهند ، الذين اجتمعت عليه كلمتهم برهمن)[٣] .

---

(١) انظر جب ملحق بدائرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ وانظر أيضا مقدمة تاريخ اليعقوبى ط النجف جـ ١ ص ١ .

(٢) ملحق دائرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ .

(٣) اليعقوبى : تاريخه جـ ١ ط النجف ص ٦٥ .

ونلحظ الشيء نفسه عليه عند حديثه عن ملوك الصين ، إذ يقول (ذكرت الرواة وأهل العلم ومن صار إلى بلاد الصين وأقام بها الدهر الطويل ، حتى فهم أمرهم وقرأ كتبهم ، وعرف أخبار المتقدمين ، ورأوه فى كتبهم وسمعوه فى أخبارهم ، ومكتوب على أبواب مدنهم وبيوت أصنامهم ، ومنقوش فى الحجارة ، أن أول ملوك الصين صاين)[1] . فالرجل يوهمنا أنه سمع من أناس ذهبوا إلى الصين ورأوا كذا وكذا .. ولكن .. من هؤلاء ؟ وما أسماؤهم؟ وما درجة صلتهم به وبالأخبار التى نقلت عنهم ؟ وهذه الإشارة الغامضة والمبهمة إلى مصادره ، تعد فى عرف المنهج الإسلامى ، كما ذكرنا ، تدليسا . ومع من أن اليعقوبى ، لم يكن دقيقا فى الإشارة إلى مصادره ، وفى نقد السند بعامة ، فإنه كان يحكم عقله فى نقد بعض متون أخباره ونلحظ هذا من شكه فى بعض أخبار الأمم القديمة ، كأخبار فارس وأشارته إلى أن الطابع الأسطورى ، يغلب على كثير منها . يقول عن ملوك فارس (فارس تدعى لملوكها أمورا كثيرة مما لا يقبل مثلها من الزيادة فى الخلقة حتى يكون للواحد عدة أفواه وعيون ، ويكون للآخر وجه من نحاس وأشباه ذلك ، مما تدفعه العقول فيجرى فيه مجرى اللعبات والهزل ومما لا حقيقة له . ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم ، ومن له شرف البيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم وذوى الراية فيهم لا يحققون هذا ، ولا يصححونه ولا يقولونه)[2] فهذا يدلنا على ظهور روح النقد عنده ، وخاصة فى متون بعض أخباره ، التى لم يستطع ممارسة نقد مصادره لتعذر ذلك عليه . وربما يرجع هذا إلى أن أخبار هذه الفترة ، تتحدث عن ماض سحيق ، ضاعت فى خبايا الزمن وأطماره ، معالمه ناهيك بمصادره .

هذا بالنسبة لفترة ما قبل الإسلام ، أما بالنسبة للفترة الإسلامية ، سواء ما كان منها فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، أم بعده ، فإنه مال فى جميعها

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٠

(٢) المرجع السابق ص ٢ جـ ٢ ...

إلى الانتقاء والاختيار ، لا إلى الاحصاء . والاستيعاب . وهذا الانتقاء يدلنا دلالة واضحة ، على أنه كان يعمل فكره وعقله فى الرواية والنقد .. (لما انقضى كتابنا الأول ، الذى اختصرنا فيه ابتداء كون الدنيا وأخبار الأوائل ، من الأمم المتقدمة والممالك المتفرقة ، والأسباب المتشعبة ، ألفنا كتابنا هذا على ما رواه الأشياخ المتقدمون من العلماء والرواة ، وأصحاب السير والأخبار والتاريخات ، ولم نذهب إلى التفرد بكتاب نصنعه ، ونتكلف منه ما قد سبقنا إلى غيرنا ، لكننا قد نذهب إلى أجمع المقالات والروايات لأنا وجدناهم اختلفوا فى أحاديثهم وأخبارهم ، وفى السنين والأعمار ، وزاد بعضهم ونقص بعض ، فأردنا أن نجمع ما انتهى إلينا مما جاء به كل إمرء منهم ، لأن الواحد لا يحيط بكل علم)[1] ثم يشير إلى مصادر أخباره فى هذا الجزء من كتابه ، ومن ذكره لهذه المصادر ، نلحظ أنها تمثل وجهات نظر المدارس الإسلامية المختلفة ، ونلحظ أيضاً أنه لا يلتزم الإسناد فى روايته لها ، ولا حتى فى روايته للأخبار الدينية الشرعية ، وعلى وجه الخصوص الصادرة عن النبى صلى الله عليه وسلم . يقول مثلا دون إسناد (وكان يخطب أصحابه ويعظهم ويعلمهم محاسن الأخلاق ومكارم ، الأفعال ، خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فى خطبته : أيها الناس إن لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم ، وأن لكم نهاية فانتهوا إلى نهايتكم ..)[2] .

وإجمال القول : أن اليعقوبى لم يطبق هذا المنهج الإسلامى تطبيقا تاما على غالب أخباره ولكن أثرت روح هذا المنهج عليه فى الكتابة ، والتأليف فكان لا ينقل خبرا دون الإشارة إلى مصدره فيه . أضف إلى هذا ظهور روح الشك عنده ، وخاصة فى فترة ما قبل الاسلام .

وعلى كل حال ، فيتضح لنا مما سبق أن دقة هذا المنهج فى التطبيق على الخبر التاريخى ، بدأت تتراخى بعد كتاب السيرة ، حتى كادت تختفى تماما ولم يعد

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ جـ ٢ ط السابقة .
(٢) المرجع السابق ص ٧٢ جـ ٢ ط السابقة .

يبقى من هذا المنهج إلا روحه وشكله وخطوطه العريضة .

ويجب أن نضع فى الاعتبار ، أنه كلما بعد الخبر عن الأصل أو الغرض الدينى قلت درجة الدقة فى نقده . وكلما كثرت المصادر غير الاسلامية ، وتعددت فى الرواية التاريخية ، قلت درجة الدقة فى التطبيق أيضاً . ولعل هذا يفسر لنا سبب تساهل كتاب ما بعد السيرة كابن قتيبة وأبى حنيفة الدينورى واليعقوبى فى تطبيق قواعد هذا المنهج ، لدرجة أنهم أهملوا كثيرا من أصوله وقواعده عند التطبيق ، ولم يلتزموا إلا بصورته وروحه وخطوطه العريضة . وظلت هذه الحالة فترة من الزمن ، وبالتحديد حتى أواخر القرن الثالث إلى أن جاء الطبرى ٣١٠ هـ فأعاد لهذا المنهج سيرته الأولى ومكانته فى التاريخ الإسلامى والتزم الدقة فى تطبيقه على أخبار كتابه « الرسل والملوك » ، الذى استقى مواده من مصادر متعددة فأخذ التفسير عن مجاهد وعكرمه ، والسيرة عن أبان وعروة وشرحبيل بن سعد ، وابن اسحاق ، وأخبار الردة والفتوح عن سيف بن عمر[1] .

والتزام الطبرى ، بأمانة هذا المنهج ودقته فى تطبيقه واضحة كل الوضوح داخل كتابه ، ولعل من مظاهر هذه الدقة فى التطبيق تحريه وتثبته فى الرواية وتمسكه بالإسناد ، لأن نظرته إلى التاريخ متأثرة إلى حد كبير بكونه محدثا وفقيها ، وقد رمى فى تاريخه إلى تكميل تفسيره[2] . وترتب على هذا أن جاءت روايته للتاريخ متأثرة إلى أبعد الحدود بهذا المنهج الإسلامى فى الرواية قلبا وقالبا .

فأساس صحة الرواية كما يتطلب هذا المنهج الثقة بالرواة من حيث العدالة والضبط وصحة الاسناد . وهذا ما التزمه الطبرى ، وطبقه فى كتابه بأمانة ودقة ، اضطرته إلى الوقوف أمام كثير من رواياته موقفا سلبيا ، فلم يحاول نقد بعض مضامينها التى قد تخالف العقل ، أو المنطق مادامت أسانيدها صحيحة .

---

(١) جواد على : موارد تاريخ الطبرى نشر فى مجلة المجمع العلمى العراقى العدد الأول ، الثانى ، الثالث ، الثامن .

(٢) جب ملحق دائرة المعارف الإسلامية - تاريخ - الترجمة العربية .

وهذا لأن أكثر أخباره ، تتصل بالرسل والأنبياء ، فهى أخبار دينية يتحدث بعضها عن غيبيات لا دخل للعقل فيها لأنها فوق العقل ، والنقد ، ومن ثم وجب قبولها على علاتها مادامت صحيحة الأسانيد . ولقد اتخذ الطبرى من هذا المنهج تكأة اتكأ عليها فى الاعتذار عن منهجه هذا . يقول فى المقدمة (وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار ، التى أنا ذاكرها فيه والآثار ، التى أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس الا اليسير القليل منه إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضيين ، وما هو كائن من أبناء الحادثين غير واصل من لم يشاهدوه ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس فما يكن فى كتابى هذا من خبر ذكرناه ، عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه ، أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها من الصحة ولا معنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا ، وإنما أوتى من قبل بعض ناقليه إلينا . وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أوُدى إلينا ..)[1].

فحسب المؤرخ كما يرى الطبرى صدق النقل وأمانته ، والصدق هنا يرجع إلى المصدر لا إلى المضمون ، وهذا أصل من أصول المنهج الإسلامى فى الرواية ، الذى غلب كما رأينا على المؤرخين المسلمين فى كتاباتهم ، وطبقوه متأثرين بروحه هذه ، وفلسفته . ومن هنا وجه كثير من الباحثين المعاصرين من المستشرقين على وجه الخصوص ، سهام نقدهم إلى الطبرى خاصة والمؤرخين المسلمين عامة ، لغلبة روح هذا المنهج الروائى عليهم ، إذ اضطرهم أن يكونوا رواة لا نقاداً ، فها « فلهوزن » يتهم رواة الطبرى بأنهم (لا يفرقون بين الأخضر واليابس . وهم يذكرون أتفه الأشياء فلا يدعون شيئاً مجهولا[2]) ويذهب « نيكلسون » إلى نحو من هذا فى كتابه « تاريخ آداب

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك المقدمة ص ٨ ط دار المعارف ١٩٦٠ م . م . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢) فلهوزن : الدولة العربية وسقوطها ترجمة يوسف العش ص ٢ .

العرب »[1] .

ولقد أثار هذا الموضوع أحد كتاب فرنسا المعاصرين . ودافع عن وجهة نظر المؤرخين المسلمين ، ومنهجهم دفاعا مريرا . يقول (وجد من لام مؤرخى المسلمين ، ولاسيما العرب ، على فقدان روح النقد فى تقدير الوقائع ، وعلى الطلاوة فى سردها ، فهذه الملاحظ ، وإن لم تخل من أساس يجب أن يحترز من تعميمها)[2] . ثم يعلل هذا بقوله (وما حمل العلم الغربى زمنا طويلا من حكم غير ملائم ثم لأثر مؤلفى المسلمين التاريخى يوضح بالوجه ، الذى يدرك الشرقيون به التاريخ والذى يختلف عن طراز الغربيين ، ولاسيما طراز المدارس الحديثة ، فتاريخهم يحمل صفة اليوميات التى تسجل بإخلاص لا صفة التركيب الواسع ، الذى يفتن الذهن الأوربى مقدار فمقدار ، وأخص ما مال إليه مؤرخو الاسلام ، هو قيد الوقائع وجمع الوثائق ، فهم يعدون أنفسهم جامعى أخبار ووكلاء استعلام للاعقاب لا مفسرين للحوادث الماضية وحاكمين فيها) . ويعقب أخيرا على هذا كله تعقيبا رائعا فيقول (فالمؤلف الذى يقوم عمله على نقل الأخبار بلا تفسير ولا نقد ، يقدم لنا من ضمان الإخلاص والعدل ، أكثر مما يقدم لنا الكاتب ، الذى يعرض علينا الوثائق ممحصة أو مشوهة ، وحق ما يعتقده عن حسن نية أو عن غرض عن صدق أو كذب)[2] .

ومهما وجه إلى المؤرخين المسلمين ، وإلى منهجهم من انتقادات ، ومهما قيل عن فقدان روح النقد فى كتاباتهم ، فإننا ، نشاطر هذا الباحث المنصف الرأى فى أنهم كانوا يطبقون هذا المنهج عن فهم ودراية لمهمة المؤرخ فى عصرهم ، التى تقتصر على النقل الأمين ، ومن ثم غلب الطابع الروائى على كتاباتهم التاريخية ، وأصبح التاريخ عندهم مجرد رواية لأحداث الماضى وانحصرت مهمة المؤرخ فى النقل لا النقد .

---

(١) Nichleson: Aliterary History of the Arabs

(٢) جيلو بلملت الفرنسى : مجالى الإسلام ترجمة عادل زعيتر ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وإحقاقاً للحق ، فإن هذا الحكم ينطبق على المعرفة التاريخية بصفة عامة فى العصور الوسطى ، لا المعرفة التاريخية الإسلامية فحسب[1]. ومرد هذا أغلب الظن ، اتصال المعرفة التاريخية بالمعرفة الدينية منذ نشأتها فى البيئة الإسلامية بصفة خاصة ، واتصالها بفلسفة الأديان فى العصور الوسطى بصفة عامة[2] . والمعرفة الدينية على كل حال ، معرفة نقلية تثبت بالنقل والسماع وتتطلب القبول والتسليم ، وعلى هذا فهى ليست فى حاجة إلى نقد لأنها فوق النقد . ومهما يكن من أمر ، فهذه الانتقادات ، إن دلت على شيء ، فإنما تدل على احتضان الخبر التاريخى لهذا المنهج ، وعلى تشرب كثير من المؤرخين روحه وفلسفته ، وتطبيقهم لكثير من قواعده وأصوله ، وإن اختلفت درجة دقتهم فى التطبيق ، تبعا لاختلاف نوع الخبر وأهميته وفترته الزمنية ، وبناء على هذا كان كتاب السيرة ، كما رأينا ، أدق تطبيقا لهذا المنهج ، وأشمل ممن أتوا بعدهم وتناولوا التاريخ فى مصادره المتعددة الإسلامية وغير الإسلامية ، ولكن دقتهم ، فى التطبيق ، لا ترق على كل حال إلى دقة أصحاب هذا المنهج فى مجال النظر ، وإن قاربتهم فى مجال التطبيق .

وبهذا كله ، فقد وضحت لنا درجة دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر التاريخى ، ولم يبق لنا الآن سوى معرفة درجة دقته عند تطبيقه على الخبر الأدبى ، وهذا هو موضوع الفصل الآتى .

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ٥٣ - ٥٥ ترجمة عادل زعيتر دار المعارف بمصر
(٢) كولنجوود : فكرة التاريخ ترجمة محمد بكير خليل ص ٣٥ ط القاهرة ١٩٦١ م
وانظر أيضا مادة Encyclopaedia Britanica; (History)

الفصل الرابع

فـى

الخـبر الأدبـى

أشرنا آنفا إلى أن رواية الخبر الأدبى ، سارت فى إطار منهج رواية الخبر الدينى ، وتشرب كثير من رواة الخبر الأدبى روح هذا المنهج الإسلامى ، فى الرواية ، وظهر هذا واضحا ، كما سنرى ، فى كتاباتهم ، خلال القرنين الثانى والثالث على وجه الخصوص .

أضف إلى هذا أنهم لم يتأثروا بهذا المنهج فى الرواية وحسب ، بل النقد أيضا . ولا نعنى بالنقد هنا ، معناه الفنى ، ولكن نعنى بذلك معناه العلمى ، أى معرفة صحيح الخبر من زائفه .

وعلى أية حال ، فإن منهج نقد الخبر الأدبى ، يشبه إلى حد كبير منهج نقد الخبر الدينى . فقد أشرنا آنفا إلى أن هذا المنهج الأخير ، يتناول ناحيتين ، هما : السند والمتن ، أو الراوى والمروى .

ويلاحظ أن المنهج الأول ، يتناول هاتين الناحيتين ، ومن ثم فهو يشبه منهج الخبر الدينى فى هذا .

وكما اختلف نقاد الخبر الدينى فى الحكم على الرجال جرحا وتعديلا ، واعتبرنا هذا إخلالا منهم بدقة هذا المنهج عند التطبيق ، اختلف نقاد الخبر الأدبى فى الحكم على الرجال جرحا وتعديلا كذلك ، وبلغ الأمر ببعضهم أن تناول علماء اللغة الكبار ، وأعلام الرواية الأدبية ، كحماد ، وخلف ، والأصمعى ، والكسائى ، والخليل بن أحمد .. الخ .

وليس هذا وحسب ، بل اختلف فى الحكم عليهم ، بين مجرح ومعدل[1] وهذا النقد بالنسبة للراوى .

أما بالنسبة للمروى ، فقد شك كثير من أعلام الرواية الأدبية ونقادها فى صحة الشعر الجاهلى ، كأبى عمرو بن العلاء ، والأصمعى ، وأبى عبيدة ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، وتنبهوا إلى حقيقة وضع الشعر الجاهلى[2] . ولكن هذا التنبه كان مجرد إشارات عابرة ، ولم يصبح نظرية علمية ، إلا على يد ابن هشام ٢١٨ هـ مهذب السيرة ، وابن سلام الجمحى ٢٣١ هـ ، صاحب كتاب طبقات فحول الشعراء ، والذى كان له الفضل الأكبر فى تقنين هذه النظرية وتأصيلها .

فقد أشار فى مقدمة كتابه هذا ، إلى أن الشعر الجاهلى ، فيه كثير من الوضع والانتحال . يقول (وفى الشعر المسموع مفتعل موضوع لا خير فيه ، ولا حجة فى عربيته ، ولا أدب يستفاد ، ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب ولا مديح رائع ، ولا هجاء مُقذع ، ولا فخر معجب ، ولا نسيب مستطرف[3]) ولم يكتف بهذه الاشارة بل أخذ يسرد بعض النماذج والأمثلة ، الدالة على ذلك . ومن أبرزها الأشعار ، التى ، رواها ابن اسحاق فى السيرة لعاد وثمود ، وهما من القبائل العربية البائدة ، التى ضاعت أخبارها ، وطمست معالمها . ويشك فى صحة هذه الأخبار مستندا فى ذلك ، إلى بعض الأدلة النقلية كآيات من القرآن الكريم ، تشير إلى هلاك هذه الأمم وضياع أخبارها ، وبعض الأدلة العقلية المنطقية مثل :

١ – إن اللغة الفصحى ، وهى لغة الشعر الجاهلى ، لم تظهر إلا فى عهد إسماعيل بن إبراهيم ، وقد كان ذلك بعد عاد وثمود بزمن طويل .

---

(١) ا – طبقات فحول الشعراء لابن سلام ص ٤٠ ط شاكر . (الأولى) .
ب – مراتب النحويين لأبى الطيب اللغوى ص ٧٣ ط الفجالة .

(٢) مصادر الشعر الجاهلى لناصر الدين الأسد ص ٤ .

(٣) طبقات فحول الشعراء ص ٥ – ٦ .

ب – اختلاف لغة عاد وثمود وهما من اليمن اختلافا تاما عن اللغة العربية ، وهى لغة شمال الجزيرة .

جـ – لم يقصد الشعر الجاهلى قصائد إلا فى فترة قريبة عهد بالإسلام ، ويرجع ذلك إلى عهد مهلهل بن ربيعة ، فكيف يعقل أن تروى قصائد كاملة من هذا الشعر ، وتنسب إلى عهد هذه الأمم القديمة[1] .

وبعد أن يكشف النقاب عن علة هذه القضية وسببها ، ينتقل إلى ذكر معلولها ومسببها ، ويرجع ذلك إلى عاملين :

أولاهما : العصبية القبلية .

ثانيهما : تزيد الرواة[2] .

ومهما يكن من أمر ، فقد طبقت كثير من قواعد منهج نقد الخبر الدينى على رواية الخبر الأدبى ونقده ، ولعل من أهم مظاهر هذا التطبيق ، بقاء الإسناد والإشارة إلى المصادر ، فى كتابات بعض الكتاب ، الذين فهموا الأدب فهما موسوعيا ، خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين ، كالجاحظ فى البيان والتبيين ، وابن قتيبة فى المعانى وعيون الأخبار ، والمبرد فى الكامل ، وثعلب فى مجالسه .

ولن تتضح لنا حقيقة هذا الأمر ، إلا إذا تتبعنا ظاهرة الإسناد ، والإشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة ، فى أخص مؤلفاته ، التى يتمثل فيها هذا بوضوح ، ولنبدأ بأقدمهم وفاة وهو الجاحظ ٢٥٥ هـ ، وخير ما يمثل لنا هذا عنده كتابه « البيان والتبيين » ، الذى يمثل فى حقيقة الأمر الثقافة الموسوعية ، التى كانت غالبة على كتاب ذلك العصر ، الذين فهموا الأدب فهما موسوعيا ، أى الألمام من كل فن بطرف . والمتصفح لهذا الكتاب تصفحا دقيقا يلحظ ، أن مؤلفه لم يلتزم الاسناد فى عامة أخباره ، ولكنه مال إلى التزام ذلك

١) تاريخ النقد الأدبى عند العرب لطه . . . ص ٧٨ ٧٩ .
٢) المرجع السابق ص ٨٠ .

ن بعضها دون بعض .

ويلاحظ هذا فى روايته لبعض الأخبار التاريخية ، التى تتضمن حوادث
ح ، وعلى قلة استعماله للإسناد فيها ، فإنه لم يكن دقيقاً فى هذا
استعمال ، فقد كان يميل فى أكثره إلى العنعنة والاختصار ، ثم إلى الاجمال
التفصيل .

فمثلا يقول فى وصية معاوية بن أبى سفيان (الهيثم بن عدى ، عن أبى بكر عن أشياخه ، قال : لما حضرت معاوية الوفاة ، ويزيد غائب ، دعا معاوية مسلم بن عقبة المرى ، والضحاك بن قيس الفهرى ، فقال : أبلغنا عنى يزيد وقولا له : انظر إلى أهل الحجاز فهم أصلك وعترتك ، فمن أتاك منهم فأكرمه ، ومن قعد عندك فتعهده . وانظر إلى أهل العراق فإن سألوك عزل عامل لهم فى كل يوم فاعزله عنهم ، فإن عزل عامل أهون عليك من سل مائة ألف سيف ، ثم لا تدرى ما أنت عليه منهم .

ثم انظر إلى أهل الشام فاجعلهم الشعار دون الدثار)[1] .

ويتضح هذا أيضا من قوله ، أثناء حديثه عن كتاب عمر بن الخطاب إلى معاوية فى القضاء . (حفص بن صالح الأزدى ، عن عامر الشعبى ، قال : كتب عمر إلى معاوية ، أما بعد : فإنى أكتب إليك بكتاب فى القضاء لم آلك ونفسى فيه خيرا ، الزم خمس خصال ، يسلم لك دينك ، وتأخذ فيه بأفضل حظلك : إذا تقدم إليك الخصمان فعليك بالبينة العادلة ، واليمين القاطعة ، وأدن الضعيف حتى يشتد قلبه ، وينبسط لسانه ، وتعهد الغريب ، فإنك إن لم تتعهده ترك حقه ، ورجع إلى أهله ، وإنما ضيع حقه من لم يرفق به ، وآس بينهم فى لحظك وطرفك ، وعليك بالصلح بين الناس ، ما لم يستبن لك فصل القضاء)[2] .

(١) الإمامة والسياسة جـ ٢ ص ١٠٦ – ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١١٩ .

وبرغم الأهمية التاريخية والتشريعية لهذين الخبرين ، فإن إسناده فيهما وفى غيرهما من الأخبار ، التى من هذا النوع غير دقيق ، إذ تغلب عليه العنعنة وقد لا يصل إلى الشاهد الحقيقى ، الذى شاهد الواقعة ثم رواها ، أو قد يصل إليه ، لكن يترتب على ذلك انقطاع فى الإسناد وحذف بعض الرواة منه .

يضاف إلى ذلك ، عدم دقته هنا فى تحديد المصطلحات اللفظية ، لدرجات التحمل والأداء . فلم يشر مثلا ، إلى كيفية نقله للخبر ، هل سماعا ؟ ؟ أو قراءة ؟ ؟ أو إجازة ؟ ؟ .

هذا بالنسبة للأخبار التاريخية ، أما بالنسبة للأخبار الأدبية التاريخية ، أو التى هى مزيج من الأدب والتاريخ ، فيلاحظ عليه ، فى روايته لها ، عدم استعمال الإسناد ، إلا فى نوع خاص منها ، ذلك الذى يغلب عليه الندرة والطرافة ، ويكثر أن يكون أخبارا شخصية بحته ، وإسناده فيها دقيق إلى حد ما . ومما يوضح هذا قوله ، أثناء حديثه عن اللحن ، وإشارته إلى أن بعض العلماء كان يلحن اقتداء بما سمع .

(حدثنا عثام أبو يحيى عن الأعمش عن عمارة بن عمير ، قال كان أبو معمر يحدثنا فيلحن يتبع ما سمع .)[١] .

وقوله كذلك فى موضوع اللحن نفسه (وقال مسلم بن سلام ، حدثنى أبان بن عثمان ، قال – وكان بخيلا – دعا غلامه ثلاثا ، فلما أجابه ، قال : فمن لدن دأوتك ، إلى أن أجبتنى ما كنت تضنأ ؟ ؟ .

يريد من لدن دعوتك ، إلى أن أجبتنى ما كنت تصنع)[٢] .

وإستعماله للإسناد فى مثل هذه الأخبار ، لا يخرج عن كونه دليلا ، أو برهانا على صحة ما يرويه ، لأن أكثر مروياته هنا ، أخبار شخصية . تتعلق

---

(١) [illegible] السابق ص ١٥٥

(٢) المرجع [illegible] ص ١٥٧

سيرة بعض العلماء والأدباء ، ولو رويت دون إسناد ، فلن يصدقها الكثيرون غرابتها وندرتها .

هذا بالنسبة للأخبار الأدبية التاريخية ، أما بالنسبة للأخبار الأدبية الخالصة كالشعر مثلا ، فكثيرا ما نجده لا يلتزم الإسناد فى روايته لها ، مكتفيا فى هذا عزو الخبر إلى قائله مباشرة والنص على ذلك . كأن يقول مثلا ، قال : بشار و قال الكميت ، أو قال : أبو نواس ..

وأشد خطورة من هذا ، أن يروى أحيانا مثل هذا النوع من الأخبار الأدبية ، دون تحديد دقيق لأسماء مصادرها الأصلية . كأن يقول مثلا ، قال الراجز ، وقال الآخر ، وقال بعضهم .

من هذا الراجز ؟ ومن ذلك الآخر ؟ ومن بعضهم ؟

وهذا يعد فى عرف علم الرواية تدليسا .

ولكن هل هناك من تعليل أو تفسير لهذا المسلك الذى يسلكه فى روايته لمثل هذه الأخبار ؟ ؟ . يغلب على الظن أن مرد ذلك ، أنه لم يورد أكثر هذه الأخبار على سبيل الاستشهاد أو التمثيل ، وإنما أوردها على سبيل الامتاع والتسلية . ودفعا للملل الذى يصيب القارىء عند قراءته لهذا الكتاب . ومن ثم ، فقد أورد أكثرها فى باب الهزل لا باب الجد ، لأن منهجه فى هذا الكتاب ، أن يتبع كل باب من الجد ، بشىء يسير من الهزل ، ترويحا عن القارىء أو السامع . يقول (قد ذكرنا فى صدر هذا الكتاب من الجزء الأول ، وفى بعض الجزء الثانى ، كلاما من كلام العقلاء والبلغاء ، ومذاهب من مذاهب الحكماء والعقلاء ، وقد روينا نوادر من كلام الصبيان والمحرومين من الأعراب ونوادر كثيرة من كلام المجانين ، فجعلنا بعضها فى باب الهزل والفكاهة ، ولكل جنس موضع يصلح له ، ولابد لمن استكده الجد من الاستراحة إلى بعض الهزل)[1] .

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٦٣

ومما يدل على صحة ذلك ، أنه كان يحتاط كثيراً فى روايته لبعض الأخبار التى كان يوردها على سبيل التعلم والتأدب . فيبدى أحيانا شكا ببعض مصادره فيها . وينص أحيانا أخر على ما فى بعضها من وضع أو انتحال .

ويبدو هذا بشكل واضح ، فى الباب الذى عقده بالجزء الثالث من هذ الكتاب . تحت عنوان « ذكر مقطعات من أشعار بعض الأعراب ونوادرهم » . من ذلك مثلا قوله (قال بعض الأعراب ، مجهول الاسم ، وهو من جيد محدث أشعارهم :

حفرنا على رغم اللهازم حفرة ... ببطن فليج والأسنــة جنــح
وقد غضبوا حتى إذا ملأوا الربى ... رأوا أن إقراراً على الضيم أروح[1]

وقوله كذلك (وقال الحارث بن حلزة، قال أبو عبيدة ، الباقى مصنوع)[2] ويشك أحيانا أخر ، فى نسبة بعضها إلى قائلها .

فعلى سبيل المثال لا الحصر قبل أن يروى ، أبياتا لحاتم الطائى فى الفخر ، يبدى شكا ، فى صحة نسبتها اليه قائلا ، وأظنها لبعض اليهود[3]. وعلى العكس من ذلك ، نراه أحيانا يوثق نصوص بعض رواياته . كقوله مثلا (قال سعد ابن ربيعة بن مالك ، وهو من قديم الشعر وصحيحه :

ألا إنمــا هــذا السـلال الذى تـرى ... وإدبـار جسمى من ردى العثرات
وكم من خليل قد تجلدت بعــده ... تقـطع نفسى دونه حســرات[4]

وجملة القول : أن صاحب كتاب البيان والتبيين ، لم يلتزم الإسناد فى عامة أخبار كتابه ، بل فى بعضها دون بعض .

وعلى وجه الخصوص فى الأخبار الأدبية التاريخية النادرة والعربية ، وفى

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٧٥ .
(٢) المرجع السابق ص ١٧٤ جـ ٣ .
(٣) المرجع السابق ص ١٣٦ جـ ٣ .
(٤) المرجع السابق ص ١٩٢ جـ ٣ .

الأخبار الأدبية الخالصة كالشعر ، الذى يقال على سبيل التعلم والتأدب ، والاستشهاد والتمثيل ، والذى يروى فى باب الجد ، لا فى باب الهزل .

وبناء على هذا يمكننا القول : بأن الجاحظ لم يلتزم الدقة فى تطبيق قواعد هذا المنهج ، إلا فى الأخبار التى يرويها متمثلا أو مستشهدا .

أضف إلى ذلك أن دقته فى التطبيق ، تختلف باختلاف نوع الأخبار ، التى يرويها ، وأهميتها والقصد من إيراده لها .

وعلى أى حال ، فإذا كان الجاحظ ، لم يلتزم الإسناد فى عامة أخبار كتابه البيان والتبيين ، لكن فى بعضها دون بعض ، فإن أحد معاصريه وهو ابن قتيبة ، الدينورى ٢٧٦ هـ قد التزم ذلك بكثرة وبدقة ، وفى أخبار كتابه المعانى الكبير وخاصة فيما أورده فى هذا الكتاب من أخبار أدبية خالصة وإسناده فى هذه الأخبار ، ينتهى غالبا إلى أحد رواة الرواية الأدبية ، من الطبقة الأولى ، كأبى عمرو بن العلاء ، ومن فى طبقته .

ومن ذلك مثلا قوله (أنشدنى الرّياشى ، عن الأصمعى ، عن أبى عمر بن العلاء ، لأبى داود الأيادى هذه الأبيات :

لقد ذعرت بنات عم المرشقات لها بصابص
بمجـــوف بلـــق وأعلى لونـــة ورد مصامص[1]

وربما يرجع تمسكه بالإسناد فى مثل هذه الأخبار الأدبية ، إلى أنه قد أورد أكثرها ، على سبيل الاستشهاد والتمثيل لا على سبيل الأمتاع والتسلية ، وإزجاء الفراغ ، ولعل معرفتنا الغرض من تأليف كتابه ، تؤكد صحة ما نذهب إليه . فالغرض من تأليف هذا الكتاب ، جمع كثير من الشواهد الشعرية والنثرية ، وشرح معانى الفاظها والاستشهاد على ذلك بشواهد أخرى ، ولذا

(١) بنات عم المرشقات : هى الظباء . والبصابص : حركات الأذناب والمصامص الخالص من كل شىء . أنظر المعانى الكبير جـ ١ ص ١ ط حيدر آباد .

نجده يقسم كتابه تقسيما موضوعيا إلى عدة أجزاء . الأول كتاب الخيل ، والثانى كتاب السباع ، والثالث كتاب الطعام والضيافة . ثم يورد فى كل جزء من هذه الأجزاء ما قيل فيه من شعر ، محاولا شرحه وتفسيره ، مستعينا على ذلك بشواهد أخرى من الشعر ، وبأقوال العلماء أنفسهم فى ذلك .

ومما يوضح هذا قوله (وأنشدنى أبو حاتم السجستانى عن أبى زيد

عوى ثم قوقا بعد ما لعبت به حوامين أمثال الذئاب السوافد

قال السجستانى سألت عنه الأصمعى ، فقال السافد أضم ما يكون ، وأذهب سحنة ، وأشد غبرة ، فأراد أنها حوامين غبر ، وحوامين جمع حومانة ، وهى القطعة من الأرض فيها غلظ وانقياد)[1] .

فهو هنا دقيق فى استعمال الإسناد ، ورغم قصره ، وما فيه من عنعنة ، فإنه ينتهى إلى المصدر الأصلى للخبر أو الحجة فيه ، يضاف إلى ذلك أن عنعنته محمولة على السماع والاتصال . وهو دقيق كذلك فى استعمال المصطلحات اللفظية لدرجات التحمل والأداء ، فكلمة أنشدنى التى يستعملها فى بداية إسناده ، تدلنا على أنه سمع الخبر الأدبى ينشد إنشادا ، ولم يؤخذ من صحيفة أو كتاب ، وهى تقابل فى روايته الخبر الدينى حدثنى ، وهى أعلى مراتب الأداء كما ذكرنا . والمتصفح لهذا الكتاب يتضح له ، أن هذا الحكم ، لا يختص بهذا النص وحده ، وإنما هو حكم عام ، يصح انطباقه على معظم أخبار هذا الكتاب .

وعلى هذا يمكننا القول ، بأن ابن قتيبة ، كان دقيقا فى الرواية ، وفى تطبيقه لقواعد منهج النقد التاريخى الإسلامى . وتبدو مظاهر هذه الدقة فى استعماله للإسناد فى معظم أخبار هذا الكتاب ، والنص على مصادر أخباره ، وفى استعماله للمصطلحات اللفظية ، لدرجات التحمل والأداء .

ومرد هذا ، أنه أورد ، معظم أخبار هذا الكتاب على سبيل الاستشهاد

(١) المرجع السابق ص ١٨١ جـ ٢ من المجلد الأول .

التمثيل ، لا على سبيل الإمتاع والتسلية ، وإزجاء الفراغ ، وعلى العكس من
ىذا ، نراه فى عيون الأخبار يختلف دقة فى تطبيق هذا المنهج تبعا لتباين ، وتنوع
خبار هذا الكتاب . ففى الأخبار الدينية يستمسك بالإسناد ويلتزمه بدقة . ومن
روايات الموضحة لذلك ، قوله فى باب السلطان (حدثنى أحمد بن الخليل ،
قال حدثنا محمد بن الحصيب ، قال حدثنى أوس ابن عبد الله بن بريدة عن
خيه سهل ، عن بريدة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : استعينوا
على الحوائج بالكتمان فإن كل ذى نعمة محسود)[1] .

وقوله فى باب البيان (حدثنى عبد الله ، قال حدثنا يحيى بن آدم ، عن
قيس ، عن الأعمش ، عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد ، عن عبد
الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أن من البيان لسحرا ، فأطيلوا
الصلاة ، وأقصروا الخطب)[2] .

وهذا النهج عينه ، ينهجه فى روايته للأخبار الأدبية ، التى يوردها مستشهدا
على صحة قضية أدبية أو لغوية .

من ذلك مثلا ، قوله فى باب البيان ، تحت موضوع الأبيات التى لا مثل لها
(حدثنى أبو الخطاب ، قال حدثنا معتمر ، عن ليث ، عن طاووس عن ابن
عباس ، قال : إنها كلمة نبى :

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود)[3] . وقوله
كذلك (حدثنى الرياشى ، عند الأصمعى ، قال : أبدع بيت قالته العرب قول
أبى ذؤيب :

والنفس راغبة إذا رغبتها وإذا ترد إلى قليل تقنع[4]

(١) عيون الأخبار جـ ١ ص ٣٨ .
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٦٨ .
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠ .
(٤) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٩١

ومن ذلك أيضا قوله فى موضوع الاعراب واللحن .

(حدثنى أبو حاتم ، عن الأصمعى قال : سمعت مولى لآل عمر بن الخطاب يقول : أخذ عبد الملك بن مروان رجلا ، كان يرى رأى الخوارج ، رأى شبيب ، فقال له : ألست القائل :

ومنا سويد والبطين وقعنب ومنا أمير المؤمنين شبيب

فقال : إنما قلت : ومنا أمير المؤمنين شبيب . بالنصب أى يا أمير المؤمنين فأمر بتخلية سبيله)(١) .

وعلى العكس من ذلك نراه لا يستعمل الاسناد عند روايته لبعض الأخبار التاريخية الشائعة ، والقريبة عهد بعصره ، مكتفيا فى روايته لها ، بعزوها إلى مصادرها المباشرة .

من ذلك مثلا روايته لهذا الخبر الذى يتعلق بقيام الدولة العباسية ، دون إسناد ، مستعيضا عن ذلك بعزوه إلى مصدره المباشر .

(قال محمد بن على بن عباس ، لرجال الدعوة حين اختارهم للدعوة ، وأراد توجيههم . أما الكوفة وسوادها ، فهناك شيعة على بن أبى طالب . وأما البصرة فعثمانية ، تدين بالكف ، وتقول كن عبد الله المقتول ، ولا تكن عبد الله القاتل . وأما الجزيرة فحرورية مارقة . وأما الشام فليسوا يعرفون سوى أبى سفيان وطاعة بنى مروان . وأما أهل مكة والمدينة ، فقد غلب عليهما أبو بكر وعمر . ولكن عليكم بخراسان ، فإن هناك العدد الكثير والجلد الظاهر ، وقلوبا فارغة لم تتقسمها الأهواء ، ولم تتوزعها النحل)(٢) . ومثل هذه الأخبار التى تتعلق بالدعوة العباسية ، ليست فى حاجة إلى إسناد لأن معظم رواة أخبار هذه الدولة ، كانوا معاصرين لصاحبنا ، وقد كان بعضهم شهود عيان لمثل

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٥٥ .
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٠٤ .

هذه الأحداث وبعضهم شاهدوا شهود العيان ، ونقلوا عنهم ، ويحتمل أن يكون صاحبنا قد التقى بأحد الرواة الذين عاصروا ذلك الخبر ، أو أحد الذين كانوا قريبى عهد به .

يضاف إلى ذلك أن هذا الخبر مروى فى كثير من كتب التاريخ الإسلامى ، وبخاصة تلك التى أرخت للدولة العباسية ، وتضافرها على روايته بنصه ، يكسبه شهرة وذيوعا ، ومن ثم يصبح شبيها بالحديث المتواتر .

وعلى هذا يمكننا القول ، بأن حذفه للاسناد هنا ، لا يدل على تساهل فى التطبيق ، بل يدل على ميله للاختصار وعزوفه عن الاستطراد .

وهذا النهج عينه ، ينهجه فى روايته للأخبار الأدبية ، التى يرويها على سبيل الأمتاع والتسلية ، وإزجاء الفراغ ، إذ يرويها فى كثير من الأحيان بلا أسانيد مقتصرا فى ذلك على عزوها إلى مصادرها المباشرة ، ومعظمها نوارد وحكايات ، تحكى عن بعض الأعراب ، أو رواة الأدب وقد روى الكثير منها أبو حاتم ، والأصمعى والجاحظ وغيرهم من رواة الأدب والنوادر . ومن هذه الروايات مثلا قوله فى باب القبح والدمامة .

(أخبرنا بعض أشياخ البصرة أن رجلا وامرأته ، اختصما إلى أمير من أمراء العراق ، وكانت المرأة حسنة المنتقب قبيحة المسفر وكان لها لسان ، فكأن العامل مال معها ، فقال يعمد أحدكم إلى المرأة الكريمة فيتزوجها ثم يسىء إليها ، فأهوى الزوج فألقى النقاب عن وجهها ، فقال العامل عليك اللعنة كلام مظلوم ووجه ظالم)[1] .

ومن هذا القبيل قوله ، رواية عن أبى زيد الكلابى (قدم رجل منا البصرة فتزوج إمرأة ، فلما دخل بها وأرخيت الستور ، وأغلقت الأبواب عليه ، ضجر الأعرابى وطالت ليلته حتى إذا أصبح وأراد الخروج منع من ذلك وقيل له لا ينبغى أن تخرج إلا بعد سبعة أيام ، فقال :

(١) المرجع السابق ص ٣٢ جـ ١٠ .

أترى وقد شدوا عليها حجابها ... ألا حبذا الأرواح والبلد القفر
ألا حبذا سيفى ورحلى ونمرقى ... ولا حبذا منها الوشاحان والشذر
أتونى بها قبل المحاق بليلـــة ... فكان محاقاً كله ذلك الشهر[1]

ومهما يكن من أمر ، فرغم اختلاف ابن قتيبة دقة فى تطبيق قواعد هذا المنهج على أخبار كتابه هذا ، فإنه كان أمينا فى النص على مصادر أخباره ، مهما أختلفت هذه المصادر وتنوعت . وكان دقيقا فى استعمال المصطلحات اللفظية لمراتب التحمل والأداء . فقد كان يستعمل فى الخبر الذى نقل إلى سماعا عبارتين إما أنشدنى إذا كان الخبر شعريا ، أو حدثنى إذا كان الخبر دينيا ، أو أدبيا ، غير شعرى ، أو تاريخيا . أما أخبرنى ، فإنه يستعملها لكل أخباره التى لم تنقل إليه سماعا ، أو بطريق غير مباشر . ويستعمل قرأت فى الأخبار ، التى تنقل إليه وجادة ، من صحيفة أو كتاب .

ومن ذلك مثلا قوله (قرأت فى كتاب من كتب الهند ، شر المال مالا ينفق منه ، وشر الإخوان الخاذل ، وشر السلطان من خافه البرىء ، وشر البلاد ما ليس فيه خصب ولا أمن)[2] .

وقوله كذلك (وقرأت فى التاج لبعض الملوك ، هموم الناس صغار وهموم الملوك كبار ، وألباب الملوك مشغولة بكل شىء جلل ، وألباب السوق مشغولة بأيسر الشىء)[3] .

وأياما كان الأمر ، فإن هذا كله لا ينفى قولنا ، إنه قد تفاوت دقة فى تطبيق هذا المنهج ، على أخبار كتابه هذا تبعا لتنوعها والغرض من إيراده لها . ويمكننا أن نرد هذا التفاوت فى التطبيق إلى الغرض من تأليفه لهذا الكتاب وإلى الذين ألف لهم . فهو لم يؤلف لطبقة ذات مستوى فكرى معين وإنما ألف لكل الناس

(١) المرجع السابق ص ٣٢ – ٣٣ جـ ١ .
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٣
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٥

على اختلاف عقولهم ومستوياتهم الفكرية ، ويوضح هذه الحقيقة قول ابن قتيبة في مقدمة هذا الكتاب (هذه عيون الأخبار نظمتها لمغفل التأدب تبصرة ، ولأهل العلم تذكرة ، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبا وللملوك مستراحا من كد الجد والتعب ، وصنفتها أبوابا ، وقرنت الباب بشكله ، والخبر بمثله ، ليسهل على المتعلم علمها ، وعلى الدارس حفظها ، وعلى الناشد طلبها)[1] . وهذا على كل حال يفسر لنا سر هذا التفاوت في التطبيق .

ويشبه ابن قتيبة في هذا الجاحظ ، الذى خلط في كتابه كما مر بنا ، بين الجد والهزل ، وأدى به هذا الخلط ، إلى تفاوت دقته في تطبيق قواعد هذا المنهج ، على أخبار كتابه . وقد انعكس صنيع الجاحظ على منحى أحد تلامذته ، من مؤلفي المختارات الأدبية ، وهو المبرد في كتابه الكامل ، الذى يشبه البيان والتبيين مادة وموضوعا ، فهو عبارة عن موسوعة للغة والأدب ، جمع فيها المبرد ما استطاع جمعه من شواهد اللغة ، وشوارد الأدب ثم حاول شرحه وتفسيره . يقول في خطبة كتابه (هذا كتاب ألفناه ، يجمع ضروبا من الآداب ، ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر ، وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ، ورسالة بليغة ، والنية فيه أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق . وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحا شافيا ، حتى يكون هذا الكتاب بنفسه مكتفيا ، وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنيا)[2] .

وإذا ما سرنا مع المبرد بعد هذا وحاولنا تصفح كتابه بعناية ودقة . ألفيناه لا يستعمل الإسناد كثيرا في غالب أخبار هذا الكتاب بل يميل إلى حذفه كراهة للأطالة والتكرار ، والخروج عن الغرض الرئيسى من تأليف الكتاب . فغرضه من تأليف هذا الكتاب كما أشرنا ليس إلا جمع بعض النصوص الأدبية ، ثم شرحها والاستنباط منها ، شأنه في هذا شأن كثير من الفقهاء الذى يقصرون

---

(١) المقدمة ح . ط

(٢) الكامل في اللغة والأدب ص ٢ ط : مصطفى محمد .

همهم على شرح الأحاديث والاستنباط منها دون وجود داع صريح لذكر أسانيدها ، لأن هذا ليس من عملهم ، إنما هو عمل علماء الحديث ونقاده .
ويجب أن نضع نصب أعيننا أنه لم يستطع التخلص نهائيا من الاسناد ، ولكنه مال إلى استعماله فى بعض الأخبار التاريخية الإسلامية التى تصور أحداثا حدثت عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو صحابته ، أو التى تتصل به أو بصحابته ، كقوله مثلا (حدثنى مسعود بن بشر ، قال : حدثنى محمد بن حرب ، قال أتى عبد الله بن الزبير عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكساه حلة ، قال وأقعده إلى جانبه ثم قال : إنه ابن أمى ، وكان أبوه يرحمنى)[1] .

ونلحظ هذا أيضا فى روايته لبعض الاخبار الأدبية الشعرية ، التى يوردها فى كتابه مستشهدا أو متمثلا ، كقوله (وأنشدنى مسعود ، قال أنشدنى طاهر بن على بن سليمان ، قال أنشدنى منصور بن المهدى ، لرجل من بنى ضبة بن أد يقول لبنى تميم بن مرة بن أد :

أبنى تميم إننى أناعمكم ... لاتحر من نصيحة الأعمام
إنى أرى سبب الفناء وإنما ... سبب الفناء قطيعة الأرحام
فتداركوا بأبى وأمى أنتم ... أرحامكم برواجح الأحلام[2]

ومعظم هذه الأخبار يرجع إلى عهد بعيد ، إما إلى العصر الجاهلى ، أو إلى صدر الإسلام ، وقد روى أكثرها رواة الأدب مسندة فى كثير من الأحوال . أما الأخبار التى تتعلق بالشعراء المحدثين ، والتى لم تكن تحظى بالقبول لدى كثير من علماء اللغة ورواة الأدب حتى عصره ، فإنه لم يجد داعيا صريحا لذكرها ، لقرب العهد بمصادرها المباشرة ، أو لشهرتها على ألسن الأدباء والمثقفين . ومن ذلك مثلا (قوله : هذه أشعار اخترناها من أشعار المولدين حكيمة مستحسنة ، يحتاج اليها ، للتمثل ، لأنها أشكل بالدهر ويستعار من

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٧٥ .
(٢) المرجع السابق والصحيفة .

ناظها فى المخاطبات والخطب والكتب ، قال عبد الصمد بن المعذل :

تكلفنى إذلال نفسى لعزها وهان عليها أن أهان لتكرما
تقول سل المعروف يحيى بن أكثم فقلت سليه رب يحيى بن أكثما[1]

ثم يروى بعد ذلك نماذج من شعر الشعراء المحدثين بلا أسانيد ، مكتفيا فى ذلك بعزوها إلى قائليها مباشرة كقوله ، وقال الحكمى ، وقال أشجع السلمى ، وقال دعبل بن على الخزاعى[2] .

وقد يؤدى به هذا إلى الابهام فى الرواية ، وعدم الدقة فى تحديد أسماء مصادره ، على النحو الذى يبدو فى الراويتين السابقتين . وكقوله أحيانا أنشدت لبعض الأعراب[3]

فالفعل المبنى للمجهول أنشدت ، لم يحدد اسم الراوى الذى أنشده هذه الأبيات ولا المرثى بها ، واكتفى بقوله إنها لرجل من الأعراب يرثى رجلا منهم . ويؤخذ عليه فى الرواية الأخرى ، المأخذ نفسه ، فهو يعزى الشعر لبعض شعراء الجاهلية دون أن يذكر اسم الشاعر على وجه التحديد .

ولا ينبغى أن يتبادر إلى الذهن ، أن هذه المآخذ التى تؤخذ عليه فى الرواية والأداء ، مبعثها عدم درايته بقواعد الرواية لأنه كان على العكس من ذلك يتحرى الدقة فى روايته لبعض الأخبار ويلتزم الإسناد فى روايته لها كما أشرنا . وإنما يحسن أن ترد إلى أمور أخرى لعل من أوضحها تفضيله هنا المضمون على الشكل . والمتن على السند .

فالذى يعينه من هذه الأخبار ، هو ما تتضمنه من معانى جيدة ، وحكم بليغه ، تهذب النفس وتمتع العقل . وعلاوة على ذلك ، فقد ذكر بعض من ترجموا له من القدماء ، بأنه كان من أحفظ الناس للأخبار بلا أسانيد[4] . ويبدو أنه كان يسلك هذا المسلك فى الرواية ميلا إلى الاختصار وعزوفا عن

(١) جـ ١ ص ٢٣٣ .
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٣٢ .
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٤ .
(٤) معجم الأدباء لياقوت جـ ٧ ص ١٣٨ ط مرجليوث

الاستطراد ، ومما يدل على صحة هذا الرأى أنه كان يحذف الإسناد أحيانا على سبيل الاختصار ، ثم ينص على ذلك .

كقوله مثلا (وحدثنى مسعود بن بشر فى إسناد ذكره ، قال ، قال زياد لحاجبه يا عجلان إنى وليتك هذا الباب ، وعزلتك عن أربعة ، عزلتك عن هذا المنادى ، إذا دعا للصلاة ، فلا سبيل لك عليه ، وعن طارق الليل ، فشر ما جاء به ولو جاء بخير ما كنت من حاجته ، وعن رسول الثغر فإن ابطاء ساعة يفسد تدبير سنة ، وعن هذا الطباخ إذا فرغ من طعامه)[1] .

ومن ذلك ايضا قوله (حدثنى التورزى فى إسناد ذكره آخره عبد الملك بن عمير الليثى ، قال : بينما نحن بالمسجد الجامع بالكوفة ، وأهل الكوفة يومئذ ذو حال حسنة ، يخرج الرجل منهم فى العشرة والعشرين من مواليه ، إذ أتى آت فقال : هذا الحجاج قد قدم أميراً على العراق)[2] .

أما عن موقفه من رواية الأخبار الأدبية التى تروى للاستشهاد اللغوى أو الأدبى ، فنجده مختلفا أشد الأختلاف عن موقفه من رواية النوع السابق إذ أنه يحتاط فى روايته لهذه الأخبار ، ويلتزم الإسناد ، فى أغلب الأحوال . وبناء على هذا ، يمكننا أن نفسر سر هذا التذبذب فى حذفه للإسناد واستعماله له ، بعض الأحيان ، بأنه خلط كأستاذه الجاحظ ، فى كتابه هذا بين الجد والهزل ، فكان يروى بعض أخباره الشعرية فى باب الجد ، وبعضها فى باب الهزل ، والذى يرويه منها فى باب الجد يرويه مستشهدا على حكم أو خبر ساقه ، ومن ثم يلتزم الإسناد فى روايته لها ، ويدقق فى ذلك ، وفى المصطلحات اللفظية لعلم الرواية الإسلامى .

أما ما يرويه فى باب الهزل فإنه لا يجد داعيا صريحا لذكر الإسناد فيه ، لأنه يروى شعره فى هذا الباب للامتاع والتسلية وإزجاء الفراغ ، ودفعا للملل الذى يصيب القارىء عند قراءته لكتابه .

---

(١) الكامل جـ ١ ص ١٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

يقول (نذكر فى هذا الباب ، من كل شيء شيئا ، لتكون فيه استراحة للقارىء ، وانتقال ينفى عنه الملل لحسن موقع الاستطراف ، ونخلط فيه من الجد بشيء يسير من الهزل ليستريح إليه القلب وتسكن اليه النفس . قال أبو الدرداء إنى لأستجم نفسى بالشيء من الباطل ، ليكون أقوى لها على الحق)[1] . وبرغم هذا كله ، فهو بوجه عام ، أمين فى نقله وأدائه ، دقيق فى الاشارة إلى مصادره المباشرة ، وفى استعماله للمصطلحات اللفظية ، للتحمل والأداء . إذ نجده لا يستعمل حدثنى إلا فى الأخبار الأدبية النثرية ، أو التاريخية التى نقلت إليه شفاها وسماعاً .

أما أنشدنى فلا يستعملها إلا فى الأخبار الأدبية الشعرية ، التى نقلت اليه شفاها وسماعا .

ثم نراه يعبر عمن لم يسمع منه بذكر ، أو قال ، أو عن ، أو أنشد وهذا خاص بالخبر الشعرى . وإذا كان المبرد ، لم يلتزم الإسناد فى عامة أخبار كتابه الكامل ، فإن ثعلبا ٢٩١ هـ أحد معاصريه ومنافسيه ، كان على العكس منه ، يستعمل الإسناد ويلتزمه بكثرة فى مجالسه .

وإسناده ينتهى غالب الأمر ، إلى الشاهد الحقيقى ، الذى سمع الخبر من مصدره المباشر ، ورأى هذا المصدر . ونلحظ هذا عليه فى الأخبار التاريخية الإسلامية .. فمثلا يقول تحت عنوان ، خبر الزبير ، وعمر بن عبد العزيز فى شأن عبد الله بن الزبير . (حدثنى خالى إبراهيم بن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق ، ويحيى بن محمد بن عبد الله المعمرى بن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق ، قال : حدثنا عثمان بن عمر بن موسى المعمرى عن الزهرى ، قال : دخل عروة بن الزبير ، وعبد الله بن عتبة بن مسعود ، على عمر بن عبد العزيز ، وهو يومئذ أمير المدينة ، فجرى بينهم الحديث ، حتى قال عروة فى شيء جرى من ذكر عائشة تقول : ما أحببت أحداً حبى

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢

عبد الله بن الزبير)[1] .

ولا يقتصر التزامه للإسناد على مثل هذه الأخبار التاريخية ، التى تتصل ببعض الصحابة أو التابعين ، أو التى تصف أحداثا وقعت فى عصرهم ، ولكنه يتعدى ذلك إلى الأخبار الأدبية التاريخية ، أو التى هى مزيج من الأدب والتاريخ ، وعلى وجه الخصوص فى نوع منها ، ذلك الذى يقال لغرابته وطرافته .

فتحت عنوان : خبر لحن معاوية بن صعصعة يقول (حدثنا عمر بن شبة قال حدثنى المدائنى ، عن عمار بن محمد شيخ من تميم ، قال : تكلم معاوية بن أبى صعصعة يوما فقال عمه صالح بن عبد الرحمن ، لحنت ، فقال معاوية ، أنا ألحن والله لنزل بها جبريل من الجنة)[2] .

كما يلتزم الإسناد كذلك فى روايته للأخبار الأدبية الخالصة ، كالشعر الذى يرويه مستشهداً ، أو متمثلا ، وبرغم قصر إسناده فيه أحياناً ، فإنه دقيق وينتهى غالباً إلى المصدر المباشر للخبر أو الحجة فيه .

من ذلك مثلا قوله (أنشدنى عبد الله بن شبيب ، أنشدنى محمد بن الحسن العقيلى)[3] ، ثم يروى أبياتاً له .

وقد يطول إسناده أحيانا أخر ، ويصل إلى عصر النبى - صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فإنه لا يمل من ايراده كاملا ، ولا تخونه الدقة فى ذلك .

يقول مثلا حدثنى عبد الله بن شبيب ، أبو سعيد عن زبير ، قال : حدثنى غزية وعبد الجبار بن سعيد بن عبد الرحمن ، بن أبى الزناد عن أبيه خارجة بن زيد بن ثابت ، عن أبيه زيد بن ثابت بن حسان بن ثابت ، قال فى قتل المنذر

---

(١) مجالس ثعلب - القسم الأول من المجلد الأول جـ ١ ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٩ .

(٣) المرجع السابق والصحيفة .

بن عمرو يرثيه)[1] . ثم يروى أبياتا لحسان فى رثاء المنذر .

من هذا نرى ، أن ثعلبا يلتزم الإسناد فى غالب أخبار هذا الكتاب ، سواء أكانت تاريخية إسلامية ، أم أدبية تاريخية ، أم أدبية خالصة .

ومهما طال إسناده أو قصر ، فهو دقيق غاية الدقة ، إذ يصل إلى الشاهد الحقيقى ، الذى شهد مصدر الخبر أو الحجة فى روايته .

أضف إلى هذا ، أن إسناده رغم ما فيه من عنعنة أحيانا ، فإنها محمولة على السماع والاتصال .. ومع هذا كله ، فقد مال أحيانا إلى التخلص من الإسناد ، وعلى وجه الخصوص ، عند روايته لبعض الأخبار القريبة عهد به ، أو التى قربت مصادرها المباشرة به ، وكذا عند ذكره لبعض الملاحظات اللغوية ، التى شاعت وانتشرت فى البيئة العلمية ، وأصبحت شبيهة بالنظرية العلمية وبالقضية الكلية العامة .

من ذلك مثلا قوله (ارتفعت قريش فى الفصاحة عن عنعنة تميم ، وكشكشة ربيعة ، وكسكسة هوزان ، وعجرفة ضبة ، وتلتلة بهراء)[2] .

ويغلب أن يكون علماء القرن الثانى والثالث ، هم أهم مصادره المباشرة فى روايته لمثل هذه الأخبار . وأكثرهم أساتذته ، أو من فى مستواهم .

والخلاصة : لقد طبقت قواعد هذا المنهج وأصوله فى الرواية والنقد ، على الخبر الأدبى ، خلال القرنين الثانى والثالث ، وظهرت آثار هذا التطبيق واضحة ، فى كتابات بعض كتاب هذه الفترة ، الذين تناولوا الأدب بمعناه العام ، لا الخاص ، كالجاظ فى البيان والتبيين « وابن قتيبة » فى المعانى وعيون الأخبار ، « والمبرد » فى الكامل ، « وثعلب » فى مجالسه . ولكنهم اختلفوا دقة فى التطبيق ، كما رأينا من تتبع ظاهرة الإسناد والاشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة ، تبعا لاختلاف نوع الخبر وأهميته والقصد من ايرادهم له .

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة .

فإذا كان الخبر المروى أدبيا تاريخيا ، وتغلب عليه الندرة والطرافة التزموا إلى حد ما الإسناد فى الرواية والنقد ، كدليل على صحة مضمون الخبر المروى .

وكذا إذا كان الخبر أدبيا خالصا ، ومرويا للاستشهاد على صحة قضية لغوية أو أدبية ، التزموا الإسناد أيضا فى الرواية والنقد.

أما إذا كان الخبر المروى أدبيا خالصا ، والغرض من روايته ليس إلا التسلية والأمتاع وإزجاء الفراغ ، تساهلوا فى الرواية والنقد ، ولم يلتزموا الاسناد غالباً .

وكذلك لا يجدون داعيا صريحا للتزام الإسناد فى القضايا اللغوية الأدبية العامة التى شاعت ، وانتشرت فى البيئة العلمية ، وأصبحت شبيهة بالنظرية العلمية ، التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان لإثبات صحتها ، وحقيقة مصدرها مادام الاجماع قد تلقاها بالقبول وفرضت نفسها عليه . وبناء على هذا يمكننا القول ، بأنهم لم يلتزموا دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر الأدبى ، إلا فى الأخبار الأدبية التى تروى للاستشهاد والتمثيل . وأظننا بعد هذا كله تستطيع الأجابة عن سؤالنا التقليدى : وهو هل درجة دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر الأدبى تعادل درجة دقته فى مجال النظر ؟ .

إن الأجابة عن هذا السؤال ستكون لا محالة بالنفى لعدة أسباب منها :

١ - أن كثيراً من الكتاب الذين طبقوا هذا المنهج الإسلامى على الخبر الأدبى فى القرنين الثانى والثالث ، اختلفوا كما رأينا دقة فى استعمال الإسناد وفى الاشارة إلى مصادر أخبارهم ، تبعاً لاختلاف نوع الخبر وأهميته والقصد من ايرادهم له . وترتب على هذا أنهم تشددوا فى تطبيق هذا المنهج على الأخبار الأدبية ، التى تروى للاستشهاد والتمثيل ، أما غيرها من الأخبار ، وخاصة التى تروى للأمتاع والتسلية وإزجاء الفراغ ، فقد تساهلوا فى تطبيق المنهج عليها .

ب - إختلافهم فى فهم المقاييس النقدية وتطبيقها :

أشرنا آنفا إلى أن أصحاب هذا المنهج ، قد وضعوا عدة مقاييس لمعرفة صحيح الخبر من زائفه ، عمادها النقل ثم العقل والذوق . ويقصدون بالنقل ، كما أشرنا ، ما جاء نصا فى القرآن ، أو الحديث ، أو ما أثر عن السلف من الصحابة والتابعين ، الذى تطور أخيرا إلى صورة من صور الإجماع . وهذا المقياس النقلى هو الأصل ، الذى لا ينبغى الرجوع أول الأمر إلا إليه فى الحكم والنقد ، لأنه صادق بالضرورة ، وخاصة إذا كان متواترا . ولكن إذا لم يسعفهم هذا المقياس النقلى ، ولم يجدوا طلبتهم فيه ، حكموا العقل فى النقد ، حيث لا نص ولا نقل ، وقد يشركون الذوق مع العقل ، أو قد يأخرونه عنه . ومهما يكن من شىء . فهم لا يقصدون بالذوق هنا الذوق الفطرى الساذج ، بل الذوق العلمى ، الذى أصلته الممارسة والدربة وكثرة الرواية والحفظ . وعلى كل حال ، فإن المقياسين العقلى والذوقى ، ليسا فى مرتبة المقياس النقلى ، لأنه فى درجة أقرب إلى اليقين بعكس المقياسين الآخرين . ومرد هذا غالب الظن أن أحكام العقل أكثرها قائم على الفروض ، التى تخطىء مرة ، وتصيب أخرى . ثم إن الذوق أو المقياس الذوقى حكمه نسبى ، يختلف من شخص إلى آخر . أما أصحاب نقد الخبر الأدبى ، فمن أهم المقاييس التى كانوا يعولون عليها فى النقد الذوق والاجماع ، ويقصدون بالذوق كما أشرنا الذوق الفنى الأدبى ، الذى أصلته الممارسة والدربة وكثرة المعاناة . ومن ثم كان وقفا على الخاصة من العلماء لا كل العلماء ، أولئك الذين مارسوا النصوص الأدبية ممارسة طويلة أكسبتهم حاسة نقدية يستطيعون عن طريقها معرفة الصحيح من الزائف أو الجميل من القبيح . يقول ابن سلام الجمحى (وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم به كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين ، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما يثقفه اللسان)[1] . ويؤكد هذه الحقيقة بقوله (ويقال للرجل فى القراءة والغناء إنه لندى الصوت والحلق طويل

(١) ابن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء ط شاكر ص ٦ - ٧ .

النفس ، مصيب اللحن ويوصف الآخر بهذه الصفة وبينهما بون بعيد. يعرف ذلك العلماء عند المعاينة والاستماع له بلا صفة ينتهى إليها ولا علم يوقف عليه . وأن كثرة المدارسة للشيء لتعدى على العلم به فكذلك الشعر يعرفه أهل العلم به)[1] . ثم يصور لنا هذا المقياس الذوق أدق تصوير وأبرعه ، وأشبه بتصوير بعض علماء النقد الديني له – كما رأينا – فيقول (وقال قائل لخلف إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه فما أبالى ما قلت فيه أنت وأصحابك : قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنه فقال لك الصراف إنه ردىء فهل ينفعك إستحسانك له)[2] . هذا بالنسبة للمقياس الذوق الأدبي الفني ، الذى يضعه علماء النقد الأدبي فى المرتبة الأولى .

لكن مهما قيل عن أدبية هذا المقياس الذوق ، وفنيته فإنه على كل حال حكم شخصى ، يخطىء مرة ويصيب أخرى ، أضف إلى هذا أنه حكم نسبى ، يختلف من شخص إلى آخر . أما الإجماع فيقصدون به إجماع العلماء الرواة فى القرنين الثانى والثالث ، وخاصة أولئك الذين جمعوا اللغة والأدب من أفواه الأعراب الخلص ...[3] .

فكل ما أقره هؤلاء العلماء من اللغة والأدب صحيح ، وكذا كل ما اتفقوا على صحته ، وما عدا ذلك مشكوك فى صحته ، ولا يصح الاستشهاد به . يقول الجاحظ (فالعلماء الذين اتسعوا فى علم العرب حتى صاروا إذا أخبروا عنهم بخبر كانوا الثقات فيما بيننا وبينهم ، هم الذين نقلوا إلينا سواء جعلوه كلاما وحديثا منثورا ، أم جعلوه رجزا وقصيدا منثورا)[4] ويقول ابن سلام (وقد اختلفت العلماء فى بعض الشعر كما اختلفت فى بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه)[5] . وهذا المقياس النقدى فى حقيقته

---

(١) المرجع السابق ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٨ .

(٣) ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلى ص ٤٦٨ « انظر المعنى فحسب » .

(٤) الجاحظ : الحيوان جـ ٤ ص ١٨٤ ط بولاق .

(٥) ابن سلام الجمحى : طبقات فحول الشعراء ط شاكر ص ٦ .

الأمر ليس مقياسا دقيقا فى الصحة ، لأن مصدره فى النقة على وجه الخصوص لنقل عن الأعراب ، وأساس هذه الثقة فى صحة المصدر من حيث كونه عربياً ، فكل ما جاء عن عربى صحيح ، وهذا هو الخطأ بعينه[1] لأن كثيراً من العرب كانوا يتزيدون فى الرواية ، ويضعون الأشعار وينسبونها إلى غير قائليها ، أضف إلى هذا ، أن كثيراً من العلماء الرواة لم يكونوا فى موضع ثقة تامة فى النقل والرواية ، حتى أن أعلامهم «كحماد» و «خلف» ، و «الأصمعى» وغيرهم ، لم يسلموا من ألسنة المجرحين من معاصريهم . وصحيح أن المعاصرة حجاب ، وقول النظير فى النظير غير قادح فى العدالة ، لكن هذه الشبهات التى حامت حولهم ، تدعونا إلى القول بأن الالتجاء إليهم والتعويل عليهم وحدهم فى الرواية والنقد ، مسلك خاطىء خاسر وغير دقيق النتائج .

وعلى أية حال ، فبالرغم من أن أصحاب نقد الخبر الأدبى قد أفادوا من هذا المنهج الإسلامى وطبقوا كثيراً من قواعده وأصوله فى الرواية والنقد على كثير من أخبارهم الأدبية ، فإنهم اختلفوا فى دقة التطبيق تبعا لاختلاف نوع الخبر وأهميته والقصد من ايرادهم له . أضف إلى هذا أن دقتهم فى التطبيق لا ترقى إلى درجة أصحاب هذا المنهج فى مجال النظر ، ولا فى مجال التطبيق فهى دونها بمراحل للعوامل والأسباب التى أشرنا اليها :

---

(٣) بلاشير : تاريخ الأدب العربى ص ١٢٩ جـ ١ الترجمة العربية وكذا أحمد أمين ضحى : الاسلام جـ ٢ ص ٢٦٠ .

خاتمة

خلاصة البحث ونتائجه

هذا البحث على تعدد أجزائه وتشعبها ينقسم إلى ثلاثة أبواب :

الأول : عن الرواية .

والثانى : عن النقد .

والثالث : عن المنهج بين النظر والتطبيق .

وكل منها ينقسم إلى عدة فصول : فالباب الأول منه ينقسم إلى خمسة فصول . تحدثنا فى « الفصل الأول » منه عن نشأة الرواية وتطورها منذ كانت رواية بسيطة ساذجة ، إلى أن أصبحت علما ذا قواعد وأصول ومن خلال هذا البحث وعلى ضوئه اتضح لنا :

ا – أن الرواية كانت بسيطة ساذجة فى الجاهلية ثم تطورت بتطور العصر وارتقت برقية حتى أخذت قبيل الاسلام صفة علمية لكنها لم تصبح علما ذا قواعد وأصول إلا بعد الإسلام وبدء ذلك عصر الزهرى .

ب – من مظاهر علمية الرواية بعد الإسلام التثبت والتحرى ، ثم الشهادة على السماع التى تطورت أخيرا إلى ظاهرة الإسناد .

جـ – لم يظهر الإسناد إلا بعد الفتنة – ٤٠ هـ .

د – ولم يصبح موضع الالتزام الدقيق إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى أما الفصل الثانى فقد أفردناه للحديث عن مصادر الرواية وبدأنا هذا بتحديد المقصود من كلمة مصدر وقلنا إن المقصود منها منبع وهى بمعناها المجازى لا المادى . وبناء على هذا ، فمصادر الرواية : هى منابع الرواية . ثم لاحظنا أن هذه المصادر لا تخرج عن نوعين :

إما مصادر شفهية . وإما مصادر مكتوبة

ثم بدأنا الحديث عن المصادر الشفهية أولا نلاحظنا أن النقل الشفهى كان هو الوسيلة الغالبة ، على تلقى العلم والمعرفة فى الجاهلية وشطر طويل من الإسلام . وعللنا هذا – أى غلبة النقل الشفهى على العرب والمسلمين واتساع محفرظهم – فرددناه إلى البيئة الصحراوية وحياتها وإلى البواعث الدينية التى كانت تحفز العرب بعد الإسلام على ذلك . ثم تعرضنا لمناقشة رأى بعض المحدثين أصحاب النقد التاريخى فى النقل الشفهى كوسيلة من وسائل تلقى العلم وأدائه ، وأشرنا إلى أنهم لا يعتدون به فى تكوين العلوم الحديثة حيث لا يعولون فيها إلا على المصادر المكتوبة . وبناء على هذا يشكون فى صحة النقل الشفهى ، ويتهمونه بالتحريف . ورددنا على هذا بعرض وجهة نظر العلماء المسلمين فى لنقل الشفهى والنقل المكتوب . ومؤداها أنهم يعتبرون النقل الشفهى الطريقة المثلى فى تلقى العلم وأدائه ، ويتهمون على العكس من المحدثين النقل المكتوب بالتحريف ويشكون فى صحته . ثم خرجنا من هذه المقاصة بأن منهج المسلمين فى تلقى العلم وأدائه أدق بكثير من منهج المحدثين فى ذلك لأنه ، ملاحظة مباشرة ، وعن طريقه استطاعوا أن يلتقطوا العلم من أفواه الرجال مباشرة ويسجلوه فور التقاطه . وانتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن المصادر المكتوبة فجرناهذا إلى الإشارة عن قضية الكتابة والتدوين وظهورهما فى البيئة العربية . واتضح لنا أن العرب عرفوا الكتابة فى الجاهلية لكنهم لم يعرفوا التدوين ، وأن التدوين لم يظهر ولم يمارس إلا بعد الإسلام وعلى وجه الخصوص بعد انقضاء الربع الأول من القرن الثانى . وبناء على هذا كله وصلنا إلى نتيجة : وهى أن الرواية لم تكن تصدر فى الجاهلية والإسلام عن مصادر شفهية وحسب ، وإنما كانت تصدر كذلك عن مصادر مكتوبة . ثم انتقلنا بعد ذلك إلى : الفصل الثالث فتحدثنا فيه عن مراحل الرواية أى سيرها وانتقالها من راو إلى آخر بعد أن أصبحت علما ذا قواعد ، وأصول وقد حصرنا مراحلها فى مرحلتين :

أولاهما : التحمل ثانيهما : الأداء

ومن ثم تعرضنا لذكر شروطهم فى التحمل وكذا شروطهم فى الأداء .

وفى نهاية هذا الفصل لاح لنا سؤال وهو : هل نظر القوم إلى التحمل عا
أنه مرتبة واحدة ؟ وهل نظروا إلى الأداء هذه النظرة أيضا ؟ ورددنا على هذ
بأنهم لم ينظروا إلى التحمل هذه النظرة ولم ينظروا إلى الأداء النظرة نفسها .
أيضا وإنما رتبوا التحمل مراتب ودرجوه درجات ، وكذا فعلوا بالنسـ
للاداء . وبناء على هذا خصصنا الفصل الرابع للحديث عن مراتب القوم
التحمل والأداء ، وأثبتنا أنها كانت عند المتقدمين فى القرون الثلاثة الأولى خمـ
لا غير ، وأما الزيادة فهى من تصرف بعض المتأخرين الذين توسعوا فى التطبيـ
ودققوا فى الاصطلاح . وبانتهاء هذا الفصل نكون قد وفينا الحديث عـ
الرواية ، من حيث نشأتها وتطورها ، ومصادرها ومراحلها ، ولم يبق أمامنا
سوى معرفة منهج القوم فيها . ومن ثم كان موضوع « الفصل الخامس »
والأخير من هذا الباب — منهج المسلمين فى رواية الخبر — وقد ركزنا الحديث
فى هذا الفصل على سمات هذا المنهج وأصوله ، فلاحظنا على ضوء ما عالجناه فى
الفصول السابقة ، أن هذا المنهج يتسم بأنه منهج ملاحظة مباشرة وتجربة
ووصف وتحليل ، وأنه يقوم على عمد وأصول لعل من أهمها التثبت
والتحرى ، دقة الملاحظة ، صدق الأداء ، وتفضيل المصادر الشفهية فى تلقى
العلم وأدائه على المصادر المكتوبة ، وبناء على هذا يتضح لنا :

ا — أن هذا المنهج فيه من خصائص المنهج العلمى الحديث الشىء الكثير فهو منهج استقرائى وصفى تحليلى .

ب — لم يكن هذا المنهج الاستقرائى ، هو منهج القوم فى الرواية وحسب ، وإنما كان المنهج المعبر عن روح الحضارة الإسلامية عامة ، وكما أثبت أكثر من باحث شرقى وغربى ، أنه من صنع العقل الإسلامى الخالص ، وعن المسلمين ، أخذته أوروبا فادعت نسبته اليها وخاصة فى العصر الحديث .

أما الباب الثانى — نقد الخبر — فقد قسمناه إلى ستة فصول تحدثنا فى
« الفصل الأول » منها عن بداية ظهور نقد الخبر وتطوره فى بيئة العلم

الإسلامي ولكننا مهدنا لذلك ببحث لغوى في تطور دلالة كلمة نقد في الثقافة العربية ووصلنا من ذلك إلى نتيجة ، وهي أن هذه الكلمة – نقد – استقر استعمالها أخيرا على معنيين :

ا – معنى فني : أى معرفة الجمال من القبح .

ب – معنى علمي : أى تمييز الصحيح من الزائف . ثم قلنا إننا لا نعنى بنقد الخبر سوى هذا المعنى العلمي . وبعد هذا التمهيد انتقلنا للحديث عن بداية ظهور نقد الخبر وتطوره في بيئة العلم الإسلامي . وقد اتضح لنا من ذلك :

ا – أن نقد الخبر ظهر مع رواية الخبر ، ولكنه لم يمارس بمعناه العلمي إلا بعد الفتنة أى حوالى ٤٠ هـ .

ب – أن هذا النقد بدأ بالجرح والتعديل أو نقد الرجال .

جـ – لم يصبح الجرح والتعديل أو نقد الرجال علما ذا قواعد وأصول إلا فى النصف الثانى من القرن الثانى ، ولم تدون أصوله وقواعده إلا فى القرن الثالث .

وبناء على هذا كان موضوع « الفصل الثانى » أصول وقواعد الجرح والتعديل .

وقد قسمنا الحديث عنها إلى قسمين :

ا – قواعد تختص بالعدالة . ب – قواعد تختص بالجرح .

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن عوامل الجرح وأسبابه ، وخصصنا لها « الفصل الثالث » ، واتضح لنا أنها على كثرتها يمكن ردها إلى ناحيتين :

ا – عوامل تمس العدالة . ب – عوامل تمس الضبط .

وبناء على هذا ذكرنا العوامل التى تمس العدالة على حدة ، والعوامل التى تمس الضبط على حدة أخرى ، ثم لاحظنا أن « نقد العدالة » و « نقد

الضبط » يقابله في المصطلح الأوربي نقد « الأمانة » و « الدقة » .

وأشرنا إلى أن الأوربيين قد فطنوا إلى أن هذا النقد غير كاف وحده لمعرفة أصل الخبر أو حقيقته إذ أنه يتضمن صحة المصدر لا صحة المضمون ، وبناء على هذا اتجهوا إلى نقد المضمون .

وسألنا أخير هذا السؤال وهو هل فطن أسلافنا إلى مثل هذا ؟ أو وقفوا عند نقد السند ولم يتجاوزوه إلى نقد المتن والمضمون ؟ . ومن ثم خصصنا الفصل الرابع « نقد المضمون » للاجابة عن هذا السؤال وأدى بنا هذا إلى عرض رأى بعض المستشرقين فى هذه القضية ، ومؤداه أن نقد المسلمين للخبر وقف عند نقد السند ولم يتجاوزه إلى نقد المتن والمضمون . ثم أشرنا إلى رد بعض العلماء العرب المعاصرين على هذا والنتيجة التى وصل اليها أخيرا ، وهى أن المسلمين نقدوا المتن ومضمونه كما نقدوا السند ، ولكن تأخر نقدهم للمتن عن نقدهم للسند لأسباب تتعلق بقضية التطور الاجتماعى والنضج الفكرى والحضارى . بيد أنا لاحظنا أنه اعتمد فى رده هذا على إبراز مظاهر نقد المتن ومضمونه عند المسلمين ، دونُ أن يشير إلى خطتهم العامة فى نقد المتن وخطوات نقده . ومن ثم حاولنا قدر جهدنا إبراز هذه الناحية النظرية والتطبيقية ، وأشرنا إلى أن خطتهم فى ذلك كانت تقوم على فهم المتن قبل نقده وهذا يتطلب القيام بتصحيحه أولا ثم تفسيره . والتصحيح والتفسير يعينان على الفهم ، وعلى هذا يصبح الطريق سهلا ميسرا إلى معرفة صحيحه من زائفه ، أى نقده وقد تم لهم هذا عن طريقين :

أولا – بوضع قواعد كلية لذلك ، ترجع إلى النقل أو العقل والذوق .

ثانيا – بالممارسة والتطبيق العلمى . ومن أهم البيئات العلمية ومدارس الفكر الإسلامى التى مارست نقد المتن ومضمونه :

١ – فقهاء وأصوليو مدرسة النقل . والذى ساعدهم على هذا قيام خصومهم من أصحاب مدرسة العقل بالهجوم عليهم وعلى منهجهم فى النقل

والنقد . فقام هؤلاء يدافعون عن صحة النقل فاستعاروا من خصومهم أسلحتهم فى نقد المتن . ولعل من أوضح الأمثلة بيانا على هذا بحثهم فى « مختلف الحديث والخبر » .

وبهذا تكون مدرسة العقل قد اشتركت أيضا فى نقد المتن . ولكى يتضح لنا هذا كان لا مفر من الحديث عن منهج مدرسة العقل فى نقد المتن ومضمونة ولقد أفردنا لهذا « الفصل الخامس » .

بيد أنا أدركنا أنه ليس فى مقدورنا الحديث عن نقد المتن ومضمونه عند مدرسة العقل ومنهجهم فيه ، دون أن نشير ولو إشارة عامة إلى منهجهم فى نقد الخبر عامة سواء سنده أم متنه . ثم اتضح لنا بعد ذلك :

ا — أن منهجهم فى نقد الخبر يتصل اتصالا وثيقا بمنهجهم فى كسب المعرفة عامة .

ب — وأن خطوات نقد السند عندهم لا تخرج عن خطوات نقد السند عند اصحاب مدرسة النقل ، فكأن هؤلاء استعاروا من مدرسة النقل خطتهم فى نقد السند ، واستعار الآخرون منهم خطتهم فى نقد المتن . وبذلك ينتهى هذا الفصل وكان من الممكن بانتهائه أن ينتهى الباب الثانى ولكننا آثرنا أن تنهيه بفصل سادس تعرضنا فيه للمقارنة بين أصول المنهج الإسلامى فى نقد الخبر وأصول المنهج الأوربى . وخرجنا من هذه المقارنة بأن قواعد منهج المسلمين فى نقد الخبر وخطواته ، لا تخرج عن قواعد وخطوات منهج النقد التاريخى الأوربى ، بل تمتاز عنها كثيرا فى النظر والتطبيق .

فالمنهج الإسلامى أدق لفظا وأوسع مفهوما من المنهج الأوربى ، وبصفة خاصة فى مجال النظر ووضع القواعد والمصطلحات وحسبه بناء على ما قرره بعض العلماء والمعاصرين أنه الأصل ، وأن الثانى فرع عنه .

ومهما يكن من شىء فإن أهم ما يمتاز به المنهج الإسلامى ، الدقة : فى مجال النظر ووضع القواعد والمصطلحات وعلى هذا تساءلنا أخيرا : هل درجة دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق تعادل درجة دقته فى مجال النظر ؟ وبذلك ينتهى

الباب الثانى .

أما الباب الثالث – المنهج بين النظر والتطبيق ، فقد بدأناه بإثارة القضية السابقة من جديد وسألنا أنفسنا السؤال السابق ذكره ، وقد تراءى لنا أن نمهد للاجابة عنه بسؤال آخر وهو : هل مارس العلماء المسلمون رواية الخبر ونقده ، ومن خلال هذه الممارسة ، وعلى ضوئها وضعوا قواعد منهجهم هذا ؟ أو أنهم وضعوا هذه القواعد ثم طبقوها بعد ذلك ؟

لقد اتضح لنا أنهم لم يضعوا هذه القواعد إلا بعد الممارسة والتطبيق وأنهم اتجهوا إلى التطبيق أولا ، ثم النظر بعد ذلك . والأدلة على هذا كثيرة منها :

ا – أن هذه القواعد لم تظهر كاملة النضج والتكوين فى عصر واحد وزمن كذلك ، وإنما استغرقت نشأتها وتطورها القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

ب – أنهم كانوا يرجعون فى وضع هذه القواعد إلى خبرة السلف أو إلى خبرتهم فى التطبيق ، والخبرة الحسية لا تتكون إلا بعد ممارسة وتطبيق .

جـ – أنهم كانوا يضعون القاعدة بناء على حالة خاصة أحيانا ، ثم يظهر خللها عند التطبيق فيضعون أخرى مكملة لها ومتفادية هذا الخلل الذى حدث عند التطبيق .

وبعد هذا التمهيد انتقلنا للإجابة عن السؤال السابق ذكره ومناقشة القضية فى الخبر بأنواعه الثلاثة : الدينى ، والتاريخى ، والأدبى حيث أثبتنا اتصال كل منها بالآخر اتصالا وثيقاً . ولما كان هذا المنهج قد وضع للخبر الدينى أصلا ومن واقع الممارسة العملية لرواية هذا الخبر ونقده فقد آثرنا أن نبدأ مناقشة هذه القضية فى الخبر الدينى ، وقد اتضح لنا من خلال هذه المناقشة أن درجة دقة هذا المنهج فى مجال النظر أعلى منها بكثير فى مجال التطبيق لعدة أسباب منها :

ا – أن هذه القواعد النظرية لم توضع إلا لرأب الصدع ، وتفادى الخلل الذى حدث عند التطبيق .

ب – أن رواة الخبر الدينى ونقاده اختلفوا فى تعريف الخبر المقبول وفى صحة

قبوله وهذا كله عند التطبيق .

جـ - أن مقاييسهم فى الجرح والتعديل اختلفت عند التطبيق نظراً لاختلاف معنى الجرح وأسبابه فى اذهانهم .

د - تفرقتهم بين إفادة الخبر للعلم وصحة العمل به وترل بعضهم قد يفيد الخبر العلم لكن ليس عليه العمل والعكس صحيح .

هـ - تساهل بعضهم فى نقد أحاديث فضائل الأعمال وعدم تشددهم فى نقد أحاديث الحلال والحرام .

وبذلك نصل إلى نتيجة وهى : أن درجة دقة هذا المنهج فى مجال التطبيق أقل منها فى مجال النظر وهذا بالنسبة للخبر الدينى . أما بالنسبة « للخبر التاريخى » فقد ترآى لنا قبل مناقشة هذه القضية فيه أن نشير إشارة سريعة إلى كيفية نشأة علم التاريخ عند المسلمين . وقد اتضح لنا أنه نشأ منبثقاً عن مصدرين :

ا - مصدر إسلامى خالص يتمثل فى سيرة الرسول ومغازيه .

ب - مصدر غير إسلامى ويتمثل فى أيام العرب وأخبارها ثم شمل التاريخ الإسلامى بعد ذلك أخبار الفتوح ، والبلدان المفتوحة والأمم القديمة وبهذا أصبح تاريخاً بالمعنى العام وعلى ضوء هذه النشأة حصرنا مناقشة هذه القضية فى ميدانين :

ا - فى السيرة والمغازى .

ب - فى كتابات مؤرخى ما بعد السيرة .

ومن ثم خصصنا بقية الفصل الثانى فى هذا الباب لمناقشة هذه القضية فى كتابات السيرة والمغازى خلال القرون الثلاثة الأولى ، ولكننا اكتفينا فى ذلك بأهمها كسيرة « ابن اسحاق » ومغازى الواقدى « وطبقات ابن سعد » ، وقد اتضح لنا :

ا - أنهم اختلفوا فى دقة تطبيق هذا المنهج تبعا لاختلاف نوع الخبر وأهميته وفترته الزمنية .

ب – أن كلا منهم طبق هذا المنهج فى حدود فهم عصره له وبدقة عصر.

ومن هنا نصل إلى نتيجة : وهى أن دقة أصحاب هذا المنهج فى مجال ا.. كانت تنعكس على دقة المطبقين ، وبصفة خاصة على الخبر التاريخى والإسلا فى السيرة والمغازى . ومما يدل على صحة هذا « أن ابن سعد » كان أد تطبيقاً لهذا المنهج نظراً لدقة علماء عصره فى مجال النظر ثم يليه « الواقد: وأخيراً « ابن اسحاق » . وبذلك تنتهى مناقشة هذه القضية للخبر التاريخى الجانب الإسلامى منه أى السيرة والمغازى . أما بالنسبة لمناقشة هذه القضية . كتابات مؤرخى ما بعد السيرة « كالبلاذرى » « وابن قتيبة » « واليعقوبى » « وأبى حنيفة الدينورى » فقد أفردنا لها « الفصل الثالث » من هذا الباب . وقلنا إنه ، لن يتسنى لنا ذلك إلا بعد تحليلنا لمنهج كل منهم على حدة فى مؤلفه التاريخى . وابتدأنا هذا « بالبلاذرى » فى فتوح البلدان فلاحظنا أنه طبق هذا المنهج بدقة تامة وعناية على معظم أخبار كتابه ، لأن الغرض من تأليفه لهذا الكتاب كان غرضاً تشريعياً ، وهو معرفة أحكام الخراج ، ومن هذه الناحية اعتبرنا البلاذرى امتداداً لكتاب السيرة . ثم انتقلنا بعد ذلك إلى « ابن قتيبة » فى كتابه « المعارف » فاتضح لنا من تحليلنا لمنهجه فى تطبيق قواعد هذا المنهج على أخبار كتابه ، أنه مال فى كثير منها إلى حذف الإسناد ولكنه كان أمينا فيما ينقله ودقيقا فى الإشارة إلى مصادر أخباره . وقد أرجعنا عدم دقته فى التطبيق إلى غلبة المصادر غير الإسلامية على كتابه ، وإلى تنوع مادته وابتعادها إلى حد ما عن التشريع والدين . واتضح لنا كذلك أن اليعقوبى فى « تاريخه » و « الدينورى » فى الأخبار الطوال ، يشاركان ابن قتيبة فى ذلك . ولكن ما إن يأتى الطبرى ٣١٠ هـ حتى يعيد لهذا المنهج سيرته الأولى فى التاريخ ويلتزم الدقة فى تطبيقه ، ونلحظ هذا فى كتابه « تاريخ الرسل والملوك » وبناء على هذا كله ، نصل إلى نتيجتين :

أولاهما : أن دقة هذا المنهج عند تطبيقه على الخبر التاريخى ، خلال القرون الثلاثة الأولى ، بدأت حدتها تقل ، على كتاب ومؤرخى ما بعد السيرة ، .. . اء البلاذرى .

ثانيهما : أنه كلما بعد الخبر عن الغرض الديني أو التشريعي قلت درجة الدقة في نقده ؛ وكذا كلما كانت مصادره غير إسلامية .

وبهذا ينتهي الفصل الثالث وبانتهائه ، تنتهي مناقشتنا لهذه القضية ، في الخبر التاريخي : ولم يبق سوى مناقشتها في الخبر الأدبي الذي أفردنا لها ، « الفصل الرابع » والأخير من هذا الباب والبحث .

وقبل أن نناقش هذه القضية في الخبر الأدبي ، آثرنا أن نشير إلى أن هذا المنهج قد طبق على الخبر الأدبي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومن مظاهر ذلك : بقاء الإسناد والإشارة إلى المصادر في كتابات بعض كتاب هذه الفترة ، الذين فهموا الأدب موسوعيا ، « كالجاحظ » في « البيان والتبيين » ، « وابن قتيبة » في المعاني ، و « المبرد » في الكامل « وثعلب » في مجالسه وبناء على هذا حاولنا أن نتتبع ظاهرة الإسناد والإشارة إلى المصادر عند كل منهم على حدة في مؤلفه هذا . واتضح لنا أخيرا .

انهم اختلفوا دقـة في ذلك تبعا لاختلاف نـوع أخبارهم وأهميتها والقصد من ايرادهم لها . فإذا كان القصد من ذلك الاستشهاد أو التمثيل التزموا إلى حد ما الدقة في التطبيق ، وإذا لم يكن القصد من إيرادهم لها الاستشهاد والتمثيل وإنما الإمتاع والتسلية وإزجاء الفراغ ، تساهلوا إلى حد ما في التطبيق .

ملحق

ابن خلدون

ناقد التاريخ والأدب

ابن خلدون

ناقد التاريخ والأدب

حسن بنا قبل أن نتحدث عن ابن خلدون ، ناقد التاريخ والأدب ، ن ير ، ولو اشارة موجزة ، إلى حياته ونشأته .

لنبدأ ذلك ، بهذا السؤال : من هو ابن خلدون ؟

هو عبد الرحمن ولى الدين ابن خلدون ، سليل أسرة عربية[1] ، إذا ينتهى سبه إلى وائل بن حجر ، أحد أقيال عرب حضرموت[2] .

ويبدو أن أسرته رحلت إلى الاندلس ، فى أوائل القرن الثالث الهجرى[3] ، حيث نزل جده الأكبر خلدون بن عثمان قرمونه فى جماعة من قومه ، ثم مكثوا بها فترة من الزمن . وغادروها بعد ذلك إلى أشبيلية[4] .

وقد كان لبنى خلدون نشاط سياسى بارز ، ظهر بجلاء فى انضمامهم إلى بعض الثورات التى قامت ضد سلطان بنى أمية فى الأندلس ، فى أواخر القرن الثالث الهجرى .

ويتضح هذا أيضا ، من تقلد أبناء هذه الأسرة النجباء ، بعض المناصب السياسية والعلمية فى أشبيلية . ويشير المؤرخ الأندلسى ابن حيان ، إلى ذلك يقول : « وبيت بنى خلدون الآن فى أشبيلية نهاية فى النباهة ، ولم تزل أعلامه بن رياسة سلطانية ، ورياسة علمية »[5] .

---

(١) يشك طه حسين فى ذلك ، ولكن هناك من الأسباب القوية ، ما يؤيد هذا الرأى : انظر عبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافى ص ١٨ - ١٩ سلسلة أعلام العرب .

(٢) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ص ١ - ٢ تحقيق محمد بن تاويت الطنجى .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية « ابن خلدون » المجلد الأول .

(٤) التعريف ص ١ - ٤ .

(٥) المرجع السابق ص ٥ .

وقد ظلوا بأشبيلية حتى منتصف القرن السابع الهجرى ، ثم رحلوا عنها إلى ، تونس ، وهناك ، ولد عبد الرحمن بن خلدون ، سليل هذه الأسرة العريقة . وكان ذلك ، كما يقول ، فى رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة (٧٣٢ هـ) .

وقد بدأ حياته العلمية بحفظ القرآن الكريم ، على شيخه أبى محمد بن سعد بن برال الأنصارى ، ثم درس عليه بعض كتب النحو العربى ، مثل كتاب التسهيل لابن مالك وبعض مختصرات كتب الفقه الإسلامى ، ككتاب مختصر الفقه لابن الحاجب ، وتعلم قواعد اللغة العربية ونحوها ، على يد والده .

ثم اتصل بكثير من علماء عصره وشيوخه فى المغرب ، وأخذ عنهم صنوفاً مختلفة من العلم والمعرفة . ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : ابن العربى الحصايرى ، ومحمد بن بحر ، والزواوى ، والآبلى ، وعبد المهيمن[1] .

وقد أفاد من هذا الاتصال ، فوائد عظيمة ، فقد مكنه ذلك من التبحر فى علوم اللغة العربية ، والعلوم الإسلامية ، من حديث وتفسير وفقه وسيرة وقراءات .

علاوة على حفظه لكثير من نصوص الشعر العربى ، وخاصة شعر أبى تمام والمتنبى ، وبعض شعر الحماسة ، ونبوغه فى العلوم العقلية والمنطق والأصول .

وقد ساعده ذلك ، بالاضافة إلى اتصاله ببعض ساسة أهل عصره ، والرجال البارزين فى البلاط المرينى بفاس ، على شغل بعض المناصب الخطيرة فى دولة بنى مرين ، وفى بعض الدويلات المغربية ، التى قامت على أنقاض دولة الموحدين .

وقد بدأ ذلك ، وهو فى الواحدة والعشرين من عمره ، حيث شغل وظيفة

---

(١) المرجع السابق ص ١٥ - ٢٢ .

كاتب[1] العلامة لأبي اسحاق سلطان تونس في دولة بن مرين[2] فى فاس ، الذى غضب عليه ، وزج به فى السجن مرتين ، ولم يخرج فى المرة الثانية ، إلا بعد وفاة السلطان أبى عنان ، أى سنة سبع وخمسين وسبعمائة .

وقد خرج منه ، ليتقلد منصب كاتب سر السلطان أبى سالم الذى عينه بعد ذلك قاضيا فى دولته ، والتحق ببلاط بنى الأحمر بعد وفاة السلطان أبى سالم ، ثم عمل حاجبا لسلطان بجاية ، واشتغل بالتدريس كذلك .

وفى عام ستة وسبعين وسبعمائة (٧٧٦ هـ) ، اعتزل الحياة السياسية ، واعتكف بعيداً عن الناس فى قلعة ابن سلامة ، وظل بها أربعة أعوام ، أنجز خلالها ، تأليف كتابه فى التاريخ ، الذى أسماه – العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر[3] .

وقد ضمن هذا الكتاب ، كثيراً من آرائه فى فلسفة التاريخ وعلم العمران البشرى ، أو بالمعنى العصرى علم الاجتماع ، وبخاصة فى الجزء الذى اشتهر أخيراً ، باسم مقدمة ابن خلدون .

وبعد أن أتم تأليف هذا الكتاب ، أجمع أمره على الرحلة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ، وتم له ما أراد فى شعبان سنة أربع وثمانين وسبعمائة (٧٨٤ هـ) وتوقف بالقاهرة حيث ألقى بعض المحاضرات فى الجامع الأزهر ، والمدرسة

---

(١) وهى وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ ، ما بين البسملة وما بعدها ، من مخاطبة أمر أو مرسوم . المرجع السابق ص ٥٥ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية « ابن خلدون » .

(٣) هذا الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب ، أما المقدمة ، ففى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه ، والإلماع بمغالط المؤرخين . وأما الكتاب الأول : ففى العمران ، وما يعرض له من العوارض الذاتية ، من الملك والسلطان ، والكسب والمعاش ، والصنائع والعلوم .

ويتحدث الكتاب الثانى : عن أخبار العرب وأجيالهم ودولهم ؛ منذ الخليقة إلى عهده .

ويتحدث الكتاب الثالث : عن أخبار البربر وأجيالهم .

وقد اشتهر الكتاب الأول والمقدمة ، فى البيئات العلمية الحديثة ، باسم مقدمة ابن خلدون .

القمحية .

وقد أعجب به الظاهر برقوق سلطان مصر آنذاك ، نعينه قاضيا لقضاة المالكية بمصر ، ثم عين بعد ذلك ، قاضياً لقضاة مصر ، وعزل عن هذا المنصب ، ثم استعاده مرة أخرى .

وقد سافر أثناء مقامه بمصر إلى الشام ، وشاءت الظروف ، أن يلتقى بالقائد المغولى ، تيمور لنك ، ويحاول أن يهادنه ويتملقه[1] .

وظل يواصل نشاطه العلمى فى مصر ، بين التدريس والقضاء . حتى وافته المنية ، فى الخامس والعشرين من رمضان سنة ثمان وثمنمائة (٨٠٨ هـ الموافق ١٩ مارس ١٤٠٦ م[2] . هذه إلمامه سريعة وموجزة ، بحياة ابن خلدون ونشأته .

وقد كتب ترجمة وافية لتاريخ حياته فى الجزء الأخير من كتابه العبر[3] .

كما كتب كثير من العلماء العرب والأوربيين . بحوثا مستفيضة ، عن حياته وتراثه الفكرى[4] ، ولكنهم عنوا فى كتاباتهم بفكرة أكثر من شخصيته ، ومرد

---

(١) التعريف ص ٣٦٦ – ٣٧٦ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – ابن خلدون .

(٣) طبعت هذه الترجمة فى كتاب مستقل بعنوان « التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا » . تحقيق محمد بن تاويت الطنجى ط لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٤) من أبرزها :

ا – فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، للدكتور طه حسين .

ب – ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى ، لمحمد عبد الله عنان .

جـ – فلسفة ابن خلدون ، عمر فروخ .

د – ابن خلدون فى المدرسة العادلية ، السيد عبد القادر المغربى .

هـ – مع ابن خلدون – أحمد الحوفى .

و – نظرية ابن خلدون فى التاريخ والاجتماع ، كامل عياد (بالألمانية) .

ر – مقدمة لتاريخ ابن خلدون – عباس عمار ، (منشور بالإنجليزية تحت عنوان) :

Ammar Abbas Ibn Tha'douns Prolouge to History, Cambiridge 1941.

هذا فى رأيى ، أن عظمة ابن خلدون تكمن فى فكره لا فى شخصيته .

إذ أن شخصيته ليست بالشخصية الجذابة التى تستهوى الدارسين، وتجعلهم يقفون أمامها طويلا ، فهى تصور صاحبها على أنه إنسان متغير الميول والأهواء ، نهاز للفرص ، متكالب على الجاه والسلطان .

ولذا فسأترك هذه الشخصية بظلالها القاتمة ، وأقف عند فكره ، الذى لا تزال فيه ، بعض الجوانب ، التى تحتاج إلى مزيد من الايضاح والبيان .

ومن هذه الجوانب ، موقفه النقدى من المعرفة التاريخية ، والمعرفة الأدبية . أو بالأحرى ، موقفه من نقد التاريخ والأدب .

ويهمنا أولا أن نبرز موقفه من نقد التاريخ ذلك الذى ضمنه نظرية سبق بها كثيرا من فلاسفة هذا العلم ونقاده فى العالم القديم والحديث .

وقد أدهش هذا كثيرا من علماء أوربا المعاصرين . فقال أحدهم معترفا بفضل ابن خلدون ، فى ذلك (أنجبت أفريقيا الإسلامية اجتماعيا من الطبقة الأولى فى شخص ابن خلدون الذى لم يعرف من قبله عالم أوتى تصوراً من فلسفة التاريخ أصح ولا أجلى من تصوره ، فإن أحوال الأمم الروحية ، والأسباب الطارئة عليها ، القاضية بتغيرها ، وكيفية تأسيس الدول ، وما تدخل فيه من الأطوار ، وتنوع المدنيات ، وعوامل نموها أو تقلصها ، كل هذه المباحث التى خاض فيها . إلى أقصى ما يمكن الخوض فيه ، وذلك فى مقدمته المشهورة ، ولم نجد فى أوربا إلى القرن الثامن عشر للمسيح أناسا حاولوا أن يستخرجوا أسرار التاريخ استخراجه ، بعد أن كانت أقفالا مستحجبة تعذر

س - ابن خلدون وعلمه الاجتماعى - الدكتور عبد العزيز عزت - وهو منشور بالفرنسية
ش - محاضرت عن ابن خلدون - ساطع الحصرى .
ص - ابن خلدون - على عبد الواحد وافى ، سلسلة أعلام العرب .

هذا بالاضافة إلى كثير من البحوث التى كتبت عنه ، فى دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف الدين والأخلاق .

نتحيها »[1] .

ولكى تتضح لنا حقيقة هذا الرأى ، وآراء الكثيرين من العلماء الأوربيين التى تؤيده[2] ، وتؤكد ، أن ابن خلدون ، هو أول من وضع أسس فلسفة التاريخ ، علينا أن نعرف أولا ، مفهومه عن التاريخ .

ومن ثم ، نثير هذا السؤال ، محاولين الإجابة عنه وهو : ما مفهوم التاريخ عند ابن خلدون ؟ ؟ يرى ابن خلدون ، أن التاريخ فى ظاهره « لا يزيد عن أخبار الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول .. وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق[3] » فللتاريخ إذن معنيان ، معنى سطحى ظاهر ، ومعنى خفى ، وهو المعنى الحقيقى .

ومؤدى المعنى الأول ، أن التاريخ رواية وحسب ، لأحداث الماضى وأخباره ..

أما مؤدى المعنى الثانى . فهو أن التاريخ نقد وتفسير وتعليل ، الماضى وأخباره .

ويظهر أن المؤرخين السابقين عليه ، لم يفهموا إلا المعنى الظاهر للتاريخ أى أنه مجرد رواية لأحداث الماضى وأخباره ، ولذا فهو يأخذ عليهم أنهم كانوا رواة للغث والثمين ، ولم يحاولوا أن يفرقوا فى رواياتهم بين الصحيح والزائف والصالح ، من الأخبار ، ومن ثم ، كان أول قاعدة اتكأ عليها . فى بناء نظريته فى النقد التاريخى ، هى هجومه على هؤلاء المؤرخين .

الذى عبر عنه فى قوله « وإن فحول المؤرخين فى الإسلام ، قد استوعبوا أخبار الأمم وجمعوها ، وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطوها

---

(١) كارادفو Carrade Vaux مفكرو الإسلام نقلا عن ملحق تاريخ ابن خلدون ص ١ المقدمة . (وهو عبارة عن تعليقات وأبحاث لشكيب أرسلان على مقدمة ابن خلدون) .

(٢) دراسات عن مقدمة ابن خلدون – لساطع الحصرى ص ٢٦٤ .

(٣) المقدمة ص ٧ ط الشعب .

المتطفلون بدسائس من الباطل ، وهموا فيها [illegible] وزخارف من
روايات المضعفة لفقوها ، وأدوها إلينا كما سمعوها .

ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ، ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل »[1] .

ويرى أن اعتماد هؤلاء المؤرخين فى تاريخهم على الرواية وحسب ، دون نقدهم لما يروى ، وتفسيرهم وتعليلهم له ، قد أدى بهم إلى الوقوع فى أخطاء كثيرة ، فيما يروونه من أخبار ، وإلى التورط فى رواية كثير من الأخبار الواهية ، والضعيفة .

من ذلك ، ما رواه المسعودى ، وبعض المؤرخين المسلمين ، عن عدد جيوش بنى اسرائيل بعد خروجهم مع موسى من مصر ، فقد ذكروا أن موسى قد أحصى عدد القادرين على حمل السلاح من قومه ، بعد خروجهم فوجده يزيد على ستمائة ألف[2] .

ويشك ابن خلدون فى صحة هذا الرقم ، ويرى أنه مبالغ فيه ، لعدة أسباب :[3]

ا – من الصعوبة بمكان أن يقع قتال بين هذه الجيوش الكثيرة العدد وبين جيوش أعدائهم ، لضيق مساحة الأرض ، التى من المفروض أن يجرى عليها القتال بين العدوين ، عن ذلك .

(١) المرجع السابق والصحيفة

(٢) ومعنى ذلك أن يكون عددهم آنذاك قريبا ، من المليونين من البشر ، وقد كان عدد الشعب المصرى لا يزيد على ثلاثة ملايين ، ولو كان ذلك صحيحاً ، ما خرجوا من مصر آنذاك ، ولقضوا على المصريين .

(٣) المقدمة ص ١٢ – ١٣ .

ب – إن ملك الفرس كان أعظم من ملك إسرائيل بكثير ، بدليل انتصار بختنصر الفارسى عليهم ، ومع ذلك لم تبلغ جيوش الفرس هذا الرقم ولا قريبا منه ، وأقصى حد ، وصل إليه عدد جيوشهم ، كان مائة وعشرين ألفاً ، وكان ذلك فى معركة القادسية .

جـ – لو وصل عدد جيوش بنى إسرائيل ، إلى هذا الرقم ، لاتسع نطاق دولتهم ، واحتلوا الشام كله ، ومصر وغيرها من الدول التى كانت مجاورة لدولتهم القديمة .

د – أضف إلى ذلك أن عدد بنى إسرائيل ، الذى دخلوا مع يعقوب مصر ، لم يزد على سبعين نفسا ، وقد ظلوا بمصر مائتين وعشرين سنة تقريبا ، ولا يعقل أن يصل عدد جيشهم فى هذه المدة إلى هذا الرقم[1] . ومن قبيل هذه الأخبار الواهية له التى تورط هؤلاء المؤرخون فى روايتها . ما يرويه بعضهم عن غزو أهل تبع ملوك اليمن ، شمال أفريقيا والبربر ويشك ابن خلدون ، فى صحة هذا الخبر ، ويرى أنه من المستحيل التسليم بصحته ، لعدة أسباب ، أهمها :[2]

ا – إن ملك تبع كان بجزيرة العرب ، وهذه الجزيرة يحيط بها البحر من ثلاث جهات ، ويصعب ، أن يمر بالطريق من الجزيرة إلى شمال أفريقيا ، ملك أو قائد جيش عظيم ، إلا بعد أن يضم كل البلاد الواقعة فى هذا الطريق إلى حوزته ، وهذا لم يحدث تاريخياً ، ولا يمكن حدوثه .

ب – قد كان بتلك البلاد . شعوب قوية ، كالعمالقة ، وكنعان بالشام والقبط فى مصر ، واحتل بنو إسرائيل جزء من الشام ، ولم يذكر أحد ، أن أهل تبع حاربوا أحدا من هؤلاء الأمم ، ولا ملكوا شيئاً من بلادهم .

---

(١) ولو افترضنا أن نسبة التوالد بينهم فى الفترة التى قضوها فى مصر كانت ١ : ٥ وحتى هذه النسبة فى رأى مبالغ فيها – فلن يصل عددهم إلى أكثر من أربعين ألف نسمة . ويكون عدد جيشهم بناء على ذلك ، خمسة آلاف أو ستة آلاف على أقصى تقدير . وهذا أقرب إلى الحقيقة والصواب .

(٢) المقدمة ص ١٤ – ٢٥

شيئاً من بلادهم .

حـ – إن الشقة من البحر إلى المغرب بعيدة ، ويترتب على ذلك صعوبة نقل الامدادات والذخائر للجيش الغازى .

ومن هذه الأخبار الموضوعة التى فندها ابن خلدون كذلك ، وبين زيفها ، الخبر الذى يرويه كثير من هؤلاء المؤرخين فى سبب نكبة البرامكة وهو يدور حول قصة زواج العباسة أخت الرشيد من جعفر بن يحيى البرمكى بعقد بلا خلوة .

ويرى أن هذا الخبر عار عن الصحة ، وليس للقصة أصل من الواقع ، فلا يعقل أن توافق مثل هذه السيدة الفاضلة ، ذات الحسب والنسب ، والقريبة عهد ببداوة العرب ، وسذاجة الدين على هذا الزواج ، ولا يعقل كذلك ، أن يوافق الرشيد على الإصهار لمولى ، مهما كانت مكانته فى الدولة (ولو نظر المتأمل فى ذلك ، نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك ، من عظماء ملوك زمانه ، لاستنكف لها عن مثله ، مع مولى من موالى دولتها ، وفى سلطان قومها ، واستنكره ، ولج فى تكذيبه ، وأين قدر العباسة والرشيد من الناس)[1] .

ثم يعزى نكبة البرامكة ، إلى سبب آخر ، وهو تسلطهم على أمور الدولة ، واستبدادهم بالحكم ، ولمشاركتهم الرشيد سلطانه ، وعلو مراتبهم ، وبعد صيتهم .

وقد حدث تبعاً لهذا ، أن انصرفت نحوهم الوجوه ، وخضعت لهم الرقاب ، وتخطت لهم من أقصى التخوم هدايا الملوك ، وتحف الأمراء ، وسرت إلى خزائنهم فى سبيل التزلف أموال الجباية ، فكشف لهم وجوه المنافسة والحسد ، ودبت إلى مهادهم الوثير من الدولة ، عقارب السعاية[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ١ .

(٢) المرجع السابق والصحيفة نفسها .

ويستطرد ابن خلدون بعد ذلك ، فى ذكر نماذج وأمثله لأخبار موضوعة وهم المؤرخون فى روايتها ، ولم يحاولوا نقدها ، وتزيفها .

ونحن لا ننكر أن المؤرخين المسلمين ، السابقين على ابن خلدون ، قد وقعوا فى أخطاء كثيرة ، ورووْا أخبارا واهية ، نظرا لأنهم لم ينقدوا مضامينها ، ولم يحاولوا بيان صحيحها من زائفها ، ولكننا مع هذا نقول ، انصافاً للحقيقة ، إنهم معذورون فى هذا ؛ إذ إن أتاريخهم ، كما يقول بعض العلماء الباحثين من الأوربيين (كان يحمل صفة اليوميات التى تسجل بإخلاص ، لا صفة التركيب الواسع ، الذى يفتن الذهن الأوربى مقداراً فمقداراً ، وأخص ما مال اليه مؤرخو الإسلام ، هو قيد الوقائع ، وجمع الوثائق ، فهم يعدون أنفسهم ، جامعى أخبار ، ووكلاء استعلام للاعقاب ، لا مفسرين للحوادث الماضية وحاكمين فيها)[1] وعلى رأيه « فالمؤلف الذى يقوم عمله على نقل الأخبار بلا تفسير ولا نقد يقدم لنا من ضمان الاخلاص والعدل ، أكثر مما يقدم لنا الكاتب الذى يعرض علينا الوثائق ممحصة ، أو مشوهة ، وحق ما يعتقده عن حسن نية ، أو عن غرض عن صدق أو كذب»[2] .

وعلى كل حال ، فالذى جعل المؤرخين المسلمين ، يقفون من مروياتهم التاريخية هذا الموقف السلبى ، هو اتصال التاريخ عندهم فى نشأته ، بالدين والتشريع ، ومن ثم ، فقد طبقوا منهج رواية الخبر الدينى على رواية التاريخ[3] .

وأساس صحة الرواية فى الخبر الدينى ، الثقة بالرواة ، من حيث العدالة والضبط ، وصحة الإسناد . ولذا فقد فضل كثير منهم ، أن يكونوا رواة للتاريخ لا نقاداً له ، وقد عبر الطبرى عن هذا الموقف السلبى ، الذى كان يلتزمه المؤرخ الإسلامى فى عصره والعصور السابقة عليه ، تجاه مروياته ،

---

(١) مجالى الإسلام تأليف حيدر بامات - ترجمة عادل زعيتر ص ١٥٩ - ١٦٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة تاريخ ، علم التاريخ عند العرب لعبد العزيز الدورى ص ١٣ .

(٣) منهج النقد التاريخى عند المسلمين والمنهج الأوربى ، ص ١٧٣ - ١٩٣ مؤسسة الثقافة الجامعية .
ط الأولى ص ١٨٢ ، ط الثالثة ص ١٩٥ - ٢٣٠ ط : دار المعرفة الجامعية .

ملتمسا لنفسه ، وله العذر فى ذلك ، بقوله فى مقدمة كتابه عن التاريخ (.. فما يكن فى كتابى هذا ، من خبر ذكرته عن بعض الماضين ، مما يستنكره قارئه ، أو يستشنعه سامعه ، من أجل إنه لم يعرف له وجها من الصحة ، ولا معنى من الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا ، وانما أوتى من قبل بعض ناقليه إلينا ، وانا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا)[1]

فمهمة المؤرخ كما يرى الطبرى ، تنحصر فى النقل الصادق للخبر والتأدية له كما سمع ، فحسبه صدق النقل لا صحته ، وتبعه الخطأ فى الرواية لا تقع عليه ، وإنما على الراوى الأصلى ، الذى سمع الخبر من مصدره المباشر ، ثم نقلته الرواة بعد ذلك عنه . والطبرى يعبر بهذا ، عن وجهة نظر كثير من المؤرخين المسلمين ، كما أشرنا .

والحقيقة أن هذه المشكلة ، لم تكن خاصة بالمؤرخين المسلمين وحدهم فى العصور الوسطى ، وإنما كانت مشكلة عامة ، وسمة بارزة من سمات مؤرخى هذه الفترة ، سواء أكانوا من المسلمين ، أم من الأوربيين .

فقد كانت مهمة المؤرخ الأوربى فى العصور الوسطى ، تنحصر فى روايته للتاريخ وحسب ، أما نقد التاريخ ، فقد كان من مهمة العالم المحصل .

يقول لانجلواوسينيبوس (كانت مهمة العالم المحصل والمؤرخ متمايزتين تماماً ، فالمؤرخون كانوا يمارسون النوع الأدبى الأجوف ، الذى كان يسمى آنذاك بالتاريخ ، دون أن يكونوا على علم ، بما يقوم به العلماء المحصلون من أعمال .

والعلماء المحصلون من جانبهم ، وضعوا بأبحاثهم النقدية أساس التاريخ لكنهم لم يهتموا بعملية التأريخ ، فاقتصروا على الجمع ، والترتيب ، والتنقية للوثائق التاريخية ، ولم يهتموا بالتأريخ ، ولم يفهموا الماضى ، خيرا من فهم عامة الناس فى عصرهم)[2] .

---

(١) تاريخ الرسل والملوك – الطبرى – ط : دار المعارف بمصر ١٩٦٠ م .

(٢) النقد التاريخى ، لانجلوا وسينيوبوس ص ٨٩ ترجمة : الدكتور عبد الرحمن بدوى ط : دار النهضة العربية .

فمهمة المؤرخ الأوربي ، لم تكن تختلف آنذاك ، من مهمة المؤرخ الإسلامي ، فقد كان كل واحد منهما ، روايا للتاريخ وحسب .

ويظهر أن العلة في هذا كانت واحدة أيضا . وقد أرجعناها عند المؤرخين المسلمين ، إلى اتصال التاريخي في نشأته بالدين والتشريع ، أما عند المؤرخين الأوربيين ، فقد أرجعها الكثيرون من العلماء الباحثين ، إلى اتصال التاريخ الأوربي آنذاك بفلسفة الأديان[٢] .

ومهما يكن من أمر ، فإن ابن خلدون لم يقتصر في نقده للمؤرخين المسلمين على بيان ما وهموا في روايته من أخبار ضعيفة واهية ، بل تعدى ذلك إلى ذكر العوامل والأسباب ، التي تدفع بالكثير منهم ، وبالكثيرين . من الرواة بوجه عام ، إلى الكذب فيما يرونه من روايات وأخبار .

ومن أهم هذه العوامل :

ا - **التشيعات للآراء** : فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه ، وإن خامرها تشيع لرأي أو نحلة ، قبلت ما يوافقها من الأخبار ، لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله .

ب - **الثقة في الناقلين** : وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح .

جـ - **الذهول عن المقاصد** : فكثير من الناقلين لا يعرف الصدق بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه ، وتخمينه ، فيقع في الكذب .

د - **توهم الصدق** : وهو كثير ، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين .

---

(٢) فكرة التاريخ - كولنجود Collingwood - ترجمة محمد بكير خليل ص ٣٥ ط : لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٦١ م .

هـ – الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع : لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع على غير الحق فى نفسه .

و – تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح ، وتحسين الأحوال ، واشاعة الذكر بذلك : فيستفيض الإخبار بها ، على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس يتطلعون إلى الدنيا وأسبابها ، من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ولا متنافسين فى أهلها[1] .

ثم يضيف إلى هذه العوامل ، التى يرجع معظمها إلى بواعث نفسية وخلقية ، تتعلق بشخصية الرواى ، وسلوكه ، عاملا هاما ، يعتبره مقدما على هذه العوامل جميعها ، وهو الجهل بطبائع العمران .

(فإن كل حادث من الحوادث ، ذاتا كان أو فعلا ، لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته ، وفيما يعرض من أحواله ، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال ، فى الوجود ، ومقتضياته ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه)[1] .

ومن ثم ، فهو يرى ، أن المقياس الذى ينبغى أن نعتمد عليه فى تمييز صحيح الأخبار من زائفها ، هو مطابقتها للواقع ، الذى عبر عنه بالعمران البشرى .

(فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى ، الذى هو العمران ، ونعرف ما يلحقه من الأحوال لذاته ، وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يعتد به ، وما لا يمكن أن يعرض له .

وإذا فعلنا ذلك ، كان ذلك لنا ، قانوناً فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار ، والصدق من الكذب بوجه برهانى ، لا مدخل للشك فيه)[1] .

---

(١) المقدمة ص ٣٣

ويرى أن هذا المقياس النقدى ، لا يمكن تطبيقه على كل الأخبار ، وإنما على نوع خاص منها ، وهو ذلك الذى ليست له صلة بالدين والتشريع ، وغالباً ما يكون من قبيل الأخبار التاريخية المحضة .

أما الأخبار الشرعية أو الدينية ، فهذا المقياس النقدى لا يصلح لها إذ أن الأساس فى نقدها ، التعديل والتجريح ، ومرد هذا فى رأيه ، أن معظمها « تكاليف إنشائية ، أوجب الشارع العمل بها ، حتى حصل الظن بصدقها ، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط[1] .

وهذا عكس الأخبار عن الحوادث الواقعة ، فمقياس صحتها ، هو مطابقتها للواقع كما ذكرنا ، ومعنى المطابقة للواقع ، أن ينظر فى الخبر من ناحية الإمكان . والاستحالة ، أى إمكان حدوثه فى الواقع ، أو امتناع حدوثه .

يقول (ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر فى نفسه ممكن أو ممتنع ، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة ، للنظر فى التعديل .

ولقد عد أهل النظر من المطاعن فى الخبر ، استحالة مدلول اللفظ ، وتأويله بما لا يقبله العقل)[2] .

ويروى نماذج كثيرة لأخبار مستحيلة الحدوث[3] ، ومع هذا فقد تورط كثير من المؤرخين فى روايتها ، ولو حكموا العقل فى نقد مضامينها ، لرفضوا الكثير منها ، جملة وتفصيلا .

---

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥

(٣) ومن النماذج التى ذكرها ، لمثل هذا النوع من الأخبار المستحيلة الحدوث ، ما يرويه المسعودى فى قصة بناء الاسكندرية . وملخص ذلك ، أن الاسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية ، أدخل نفسه فى صندوق زجاجى ، ثم غاص إلى البحر ، وصور تلك الدواب الشيطانية ثم عمل لها تماثيل معدنية ، ووضعها على الشاطىء بجانب البناء ، فلما خرجت تلك الدواب ، ورأت هذه التماثيل أصابها الذعر فلاذت بالفرار .

وبهذا يضع ابن خلدون أمام المؤرخ قاعدة هامة فى نقد الأخبار التاريخية ، وتمييز صحيحها من زائفها ، ويبنى ما سبق أن هدمه من نقده للتاريخ ، ويصبح نقده للتاريخ بناء جديداً مرتكزاً على دعائم قوية ، بعد أن كان هدما لأنقاض ضعيفة بالية .

أو إن شئت فقل إن نقده للتاريخ ، بدأ بالهدم ، ثم انتهى بالبناء .

ويتمثل الهدم فى هجومه على المؤرخين السابقين عليه ، وإظهاره ما وقعوا فيه من أخطاء ، وذكره العوامل والأسباب التى أدت ، وتؤدى إلى ذلك . ويتمثل البناء فى وضعه بعض الأسس الاجتماعية ، والقواعد العقلية ، التى يجب أن يعتمد عليها ، المؤرخ فى نقده لمروياته وأيضا فى هذا المفهوم الجديد الذى أعطاه للتاريخ ، وعبر عنه فى قوله ، عن حقيقته (إنه خبر عن الاجتماع الإنسانى ، الذى هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران ، من الأحوال ، مثل التوحش ، والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التقلبات للبشر ، بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك ، من الملك والدول ، ومراتبها ، وما ينتحله البشر ، بأعمالهم ومساعيهم ، من الكسب والمعاش ، والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران ، بطبيعة الحال)[1] .

ولذا ينصح المؤرخ ، بأن يفهم المجتمع الذى يكتب عن أحداثه ، فهماً حقيقياً ، وواقعياً ، ويلم ببعض العلوم والمعارف ، التى تعينه على ذلك ،

ويحكم عقله فى نقد هذا الخبر ، ثم يدلل أنه مستحيل الحدوث ، لعدة أسباب منها :

أولا : إن الملوك لا تحمل نفسها على هذا الأمر ، لأن هذا يتنافى وأخلاق الملوك ، ويعرضهم لانتقاد العامة .

ثانياً : إن الجن لا يعرف لها صور وتماثيل تختص بها .

ثالثاً : إن المنغمس فى الماء على هذا البحر ، سيعرض نفسه للموت لا محالة لانقطاع الأكسوجين عنه . المرجع السابق ص ٣ .

(١) المرجع السابق ص ٣٣

وتذلل له بعض الصعاب ، التى تقف فى طريقه . يقول (فكذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، فى السير والأخلاق والعوائد ، والنحل والمذاهب ، وسائر الأحوال ، والأحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بون ما بينهما من الخلاف . وتعليل المتفق والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها ، وأسباب حدوثها ، ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خبر واقفا على أصول كل خبر ، حينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه)[1] .

وأيا ما كان الأمر ، فهذه هى الأصول العامة لنظرية ابن خلدون فى النقد التاريخى ، بما فيها من هدم وبناء ، وبجانبيها السلبى والإيجابى .

ولا شك أنه سبق بها كثيراً من فلاسفة التاريخ ونقاده فى أوربا ، باعتراف بعضهم كما أشرنا . وإذا كانت هذه النظرية على هذا الجانب الكبير من الأهمية والخطورة ، فكيف توصل إليها صاحبنا ؟ ؟ وهل تعدمن ابتكاره الشخصى ؟ ؟ .

لقد انخدع بعض الذين كتبوا عن ابن خلدون ، من الكتاب العرب على وجه الخصوص ، بعبارة وردت فى مقدمته ، يشير فيها ، إلى أنه أول من تكلم فى مسائل العمران البشرى ، أو ما يسمى فى عصرنا الحديث ، بعلم الاجتماع ، ونصها « ونحن ألهمنا ذلك إلهاما »[2] . فظن أن كل ما كتبه ابن خلدون فى نقده التاريخ وفلسفته ، كان بوحى من إلهامه ، مستندا فى ذلك إلى بعض نظريات علم النفس ، فى الابتكار والخلق العلمى والفنى . يقول : (فإننى عندما ، أتأمل فيما كتبه ابن خلدون فى هذا الصدد ، أجزم بأنه توصل ، إلى

(١) المرجع السابق والصحيفة .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧

مجموعة من الآراء المبتكرة الكثيرة ، المسطورة فى المقدمة ، إنما حدث من جراء تدفق فجائى ، بعد حدث باطنى ، واختمار لا شعورى ، كما لاحظ ذلك فى بعض علماء النفس ، فى حياة عدد غير قليل من المفكرين ، والفنانين .. ، فى تاريخ عند غير يسير من الابتكارات والاكتشافات .. ، ذلك النوع من التدفق الفجائى ، الذى يحمل المفكر على التعجب من نتائج تفكيره ، ويوصله أحيانا الى النظر اليها ، على أنها آراء إلهامية ، تصدر عن قدرة خارجة عن نفسه ، كأنها تلقى إليه إلقاء »[1] .

وأنا أرى ، أن فى هذا الرأى مغالاة وتعميماً ، يأباه المنهج العلمى السديد فقد يكون ابن خلدون ، أول من اكتشف علم الاجتماع ، الذى أسماه بعلم العمران البشرى ، وقد تكون له بعض الملاحظات الصائبة فى نقده للتاريخ ، لكن هذا لا يدعونا إلى القول بأنه قد ألهم ، كل ما ذكره من قواعد فى نقد التاريخ وفلسفته إلهاما . وحجتنا فى ذلك واضحة ، وهى أن أصول هذه النظرية ، التى وضعها فى النقد التاريخى ، ضاربة بجذورها البعيدة فى الفكر العربى والإسلامى .

فلقد وضع علماء نقد الحديث قواعد صارمة فى نقد الأخبار ، تتعلق بالراوى ، من حيث عدالته وضبطه ، كما تتعلق بالمروى كذلك ، ولو قارنا ما ذكره ابن خلدون فى الأسباب التى تؤدى بالرواة إلى الكذب فى الرواية بما ذكره هؤلاء العلماء النقاد ، فى العوامل التى تمس عدالة الراوى وضبطه وتؤدى بذلك إلى جرحه ، ورفض روايته[2] ، لوضح لنا ، أن ابن خلدون ، لم يخرج كثيراً ، عما ذكره هؤلاء العلماء ، فى هذه الناحية .

ولو قارنا كذلك ، ما وضعه من مقاييس عقلية فى نقد المضمون بما وضعه علماء المسلمون أصحاب المنهج العقلى والنقلى ، من قواعد ومقاييس لنقد المتن والمضمون[3] . لرأيناه لم يخرج كثيراً عن مقاييسهم فى ذلك ، اللهم إلا ، فى

---

(١) ذكرت هذه العوامل ، بالتفصيل فى الفصل الثالث من الباب الثانى من هذا الكتاب .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٣ - ١٤٨

ذلك المقياس الاجتماعى الذى أشار اليه ونصح المؤرخ ، بالاستعانة به ، فى نقده لمرويات المجتمع ، الذى يروى ، بعض أحداثه التاريخية . ومهما يكن من أمر : فكثير من المسائل والقضايا ، التى أشار إليها فى نقده للمعرفة التاريخية قد بحثها علماء أصول الحديث وأصول الفقه وقد اعترف صاحبنا فى الترجمة ، التى كتبها لنفسه ، أنه قد قرأ كثيرا من كتب الأصوليين ، وأن أساتذته يشهدون له بالتبريز فى الأصول والمنطق[1] .

كما اعترف كذلك فى المقدمة ، بأن بعض المؤرخين السابقين عليه ، قد تكلموا فى بعض المسائل التى ناقشها فى فلسفته عن التاريخ ، التى ضمنها مقدمته ، مثل المسعودى ، والطرطوشى ، كما أشار أرسطو إلى شىء منها فى كتابه السياسة ، وكذلك ابن المقفع فى بعض رسائله[2]. لكن هؤلاء جميعا ، لم يستوفوا هذه المسائل ، استيفاءه لها ، ومن باب ذكر الشىء بالشىء ، فإن بعض المؤرخين المسلمين ، السابقين على ابن خلدون ، والذين كتبوا فى التاريخ بوجه عام ، قد أبدوا شكا فى صحة كثير من الأخبار ، والمرويات وبخاصة التى يغلب عليها الطابع الخرافى .

ومن هؤلاء اليعقوبى « ٢٥٩ هـ » ، الذى يعد تاريخه من أقدم المؤلفات التاريخية ، التى تناولت التاريخ بمعناه العام ، أى منذ خلق آدم حتى عصر المؤلف .

ولقد شك هذا المؤرخ فى الروايات ، التى تروى عن بعض أخبار الأمم القديمة ، كفارس .. ، وذكر أن الطابع الخرافى يغلب على كثير منها[3].

وقد مر بنا ، أن الطبرى قد أشار فى تاريخه إلى أنه روى فيه أخباراً ، لا يقبلها العقل ، ولا تستريح اليها النفس ، معتذراً للقارىء عن ذلك ، ومشيراً إلى أن الأمانة العلمية ، تحتم عليه ، أن يروى ما سمع ويؤديه على حاله ، دون

---

(١) التعريف ص ٢٢

(٢) المقدمة ص ٣٦ – ٣٧ .

(٣) تاريخ اليعقوبى ص ٢ جـ ٢ ط : النجف

زيادة أو نقصان ، أو حتى فحص أو تحرى له . ملقيا بالتبعة فى ذلك ، على شاهد العيان ، الذى سمع ذلك من مصدره المباشر أو شاهده بنفسه .

ومع هذا كله ، فابن خلدون يفضل هؤلاء جميعاً بقدرته على التعليل وبأنه استطاع ، أن يبنى من هذه الموضوعات والمسائل نظرية ، فى النقد التاريخى متناسقة الأجزاء ، والفصول ، متسمة بالصرامة والدقة ، فى وضع القواعد والأصول .

ولكن من المؤسف له ، أنه عند التطبيق لم يتمسك بأصول هذه النظرية ودقتها .

فقد خرج على المبادىء التى ذكرها فيها ، إذ روى أخباراً واهية ، عن مؤرخين سابقين عليه ، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لا تقبل الجدل .

ولعل من أوضح الأمثلة على هذا ، ما ذكره عن أصل البشرية فى أول تاريخه ، ورده ذلك ، إلى أولاد نوح الثلاثة ، مسايرا فى هذا ، بعض المؤرخين الذين اشتهروا بالنقل عن الاسرائيليات[1] . وغاب عن ذهنه أن سفينة نوح ، لم يكن بها أولاد نوح الثلاثة سام ، وحام ، ويافث ، وحسب ، ولكن كان بها كذلك بعض الذين آمنوا برسالة نوح عليه السلام[2] .

ومن هذه الأخطاء كذلك ، التى وقع فيها عند التطبيق ، روايته أخباراً عن الجن والشياطين ، والسحر ، تدل عن إيمانه بوجود ذلك وجدواه .

والمستقصى لتاريخه يلحظ هذا بكثرة ، وبخاصة فى الجزء الذى كتبه عن أخبار المشرق العربى ، وتاريخ البشرية القديم .

ولى ظنى أن الذى أوقع ابن خلدون ، فى مثل هذه الأخطاء عند التطبيق هو أن استقراءه لأحداث التاريخ ورواياته ، كان استقراء ناقصاً .

---

(١) يعزى هذا الخبر إلى العهد القديم ، سفر التكوين الأصحاح التاسع آية ١٨ .

(٢) وقد جاء فى القرآن ما يؤكد هذا ، انظر سورة هود آية ٤٠ ، ٥٨ .

فقد وضع قواعد فى نقد التاريخ ، قبل أن يستقصى كل رواياته ، وكان يجب عليه ، ألا يضع مثل هذه القواعد ، إلا بعد استقراء دقيق لكل روايات التاريخ ونقد فاحص لها . وإذا لم يتيسر له ذلك فلا بأس أن يروى مثل هذه الروايات مسندها ، إلى مصادرها المباشرة ، ومبينا ما فيها ، من أخطار وأوهام ، لا تتفق والمقاييس العقلية ، والنقلية . ومهما يكن من أمر فإن نقده للتاريخ يغلب عليه النزعة العقلية المنطقية .

ومع هذا ، فلم يكن ابن خلدون ، عقلانى التفكير وحسب ، ولكنه كان ذلك ، مرهف الحس ، رقيق الشعور ، ولا غرابة فى ذلك فقد كان كاتبا وشاعراً[1] ، بصيراً بالأدب ، عالما بفنونه

وهذا يجرنا للحديث عنه ، كناقد أدبى ، محاولين الكشف عن هذا الجانب من حياته الأدبية ، ويتضح من تصفحنا لملاحظاته الطريفة فى نقده للأدب ، شعره ونثره ، أنه كان يصدر فى ذلك عن وجدانه وذوقه .

ولذا فقد كان المقياس ، الذى اعتمد عليه فى نقده لهذا الفن القولى مختلفاً كما سنرى أشد الأختلاف ، عن مقاييسه فى نقد التاريخ .

فبينما نلاحظ ، غلبة المقياس العقلى المنطقى عليه ، فى نقده للتاريخ نجد المقياس الذوقى الوجدانى ، يغلب عليه ، فى نقده للأدب .

وربما يرجع هذا ، إلى أن نظرته للتاريخ ، تختلف عن نظرته للأدب .

فقد فهم التاريخ على أنه علم من العلوم ، له صلة بالواقع والاجتماع الانسانى ، بينما لم يفهم الأدب على هذا النحو ، إذ فهمه ، على أنه ، تعبير جميل وحسب .

ولقد اختلط الأمر عليه ، فى تعريفه له فلم يفرق بين كونه علما أو فنا إذ اعتبره علما لا موضوع له ، وبذلك أفقده أخص خصائص العلم .

---

(١) التعريف ص ٦٧ — ٢٤٤ .

يقول تحت عنوان ، علم الأدب ، (هذا العلم لا موضوع ، له ينظر فى إثبات عوارضه أو نفيها ، إنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهى الإجادة فى فنى ، المنظوم والمنثور ، على أساليب العرب ومناحيهم .

فيجمعون لذلك من كلام العرب ، ما عساه تحصل به الملكة ، من شعر عال الطبقة وسجع متساو فى الاجادة ، ومسائل فى اللغة والنحو ، مبثوثة أثناء ذلك متفرقة ، يستقرى منها الناظر فى الغالب ، معظم قوانين العربية ، على ذكر بعض من أيام العرب ، يفهم به ما يقع فى أشعارهم منها وكذلك المهم من الانساب الشهيرة ، والأخبار العامة .

والمقصود بذلك كله ، أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب ، وأساليبهم ، ومناحى بلاغتهم إذا تصفحه)[1] .

ويتضح لنا من هذا النص ، أن ابن خلدون يخلط فى تعريفه للأدب بين مفهومه ، والغاية من دراسته ، إذ يفهمه على أنه التأدب .

ويبدو أن الذى أوقعه فى هذا الخلط والأضطراب ، اقتفاؤه أثر القدماء من أسلافنا ، فى تعريفهم للأدب ، ومؤداه قولهم ، (الأدب هو حفظ أشعار العرب ، وأخبارها ، والأخذ من كل علم بطرف)[2] . ولذا قالوا ، إن الفرق بين الأديب والعالم ، يرجع إلى أن الأديب « يأخذ من كل شيء أحسنه فيألفه ، والعالم من يقصد لفن من العلم ، فيعتمله »[3] .

وعلى كل حال ، فابن خلدون ، يعتبر الأدب فنا من الفنون ، لا يخضع فى نقده ، لما يخضع له العلم ، من مقاييس عقلية ثابته ، ولكنه يخضع لمقاييس وجدانية ، تختلف من شخص إلى آخر .

---

(١) المقدمة ص ٣٢١

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة أدب .

(٣) معجم الأدباء - ياقوت الحموى - ط جـ ١ ص ١٧ (فصل فضل الأدب) ط : ليدن ، والعقد الفريد جـ ١ ص ٣٥٧ ط : الأزهرية .

ولما كانت اللغة وسيلة الأدب ، وأداته التعبيرية ، فقد اعتبر صاحبنا إجادتها عاملا مهما فى صياغة الأدب وإنشائه .

والملكة اللغوية فى رأيه ، ذوق ، بيانى يكتسبه الانسان ، بمخالطته للعرب ، وممارسته لكلامهم ، يقول (اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعنون بفنون البيان .

ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان .. وهذه الملكة إنما تحصل بممارسة كلام العرب ، وتكرره على السمع ، والتفطن لخواص تراكيبه ، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية فى ذلك . التى استنبطها أهل صناعة اللسان فهذه القوانين إنما تفيد علما بذلك اللسان ، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل فى محلها)[1] .

واكتساب هذه الملكة اللغوية ، يعين الأديب على تذوق الأدب وصياغته صياغة جيدة على هدى من أساليب العرب ، ومناحيها فى التعبير .

وقد يحدث ذلك ، بطريقة تلقائية ، تعصم صاحبها ، من الوقوع فى الزلل اللغوى ، وتنأى به عن أساليب اللغة وتراكيبها ، غير الفصيحة .

فهذه الملكة اللغوية ، هى أساس الخلق الأدبى إذن ، فهى التى تربى فى الأديب ، ذوقا بيانيا . يعينه على صياغة الأدب وإنشائه ، ويهديه إلى معرفة جيدة من رديئه . ولما كان الأديب فى حاجة ماسة إلى هذه الملكة اللغوية كذلك ، وسبيله إلى تحصيلها ، لا يختلف من سبيل الأديب فى ذلك ، أى التمرس بأساليب اللغة الفصيحة ، ومناحيها فى التعبير .

ولما كان لأساليب اللغة الفصيحة ، وتعبيراتها الجميلة ، مثل هذه الأهمية فى تربية الذوق البيانى ، واكتساب الملكة اللغوية ، التى هى أساس الخلق الأدبى ، اعتبرها ، والأدب سواء ، أو هى الأدب فى رأيه .

---

(١) المقدمة : ص ٥٢٨ — ٥٢٩ .

وقد اتخذها نحاه انحا عليها ، فى نقده لهذا الفن الشولى ، الذى قسمه ، مترسما فى ذلك خطى السابقين عليه إلى قسمين ، شعر ونثر[1] ، مشيراً إلى موضوعات كل منهما ، وخصائصه الفنية . ويوضح ذلك ، قوله (اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين ، فى الشعر المنظوم ، وهو الكلام المقفى الموزون ، ومعناه الذى تتكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية .

وفى النثر ، وهو الكلام غير الموزون ، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ، ومذاهب فى الكلام ، فأما الشعر ، فمنه المدح والهجاء والرثاء وما النثر فمنه السجع ، الذى يؤتى به قطعاً ، ويلتزم فى كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً .

ومنه المرسل ، وهو الذى يطلق فيه الكلام إطلاقا ، ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالا ، من غير تقييد بقافية ولا غيرها ، ويستعمل فى الخطب والدعاء ، وترغيب الجمهور وترهيبهم)[2] . ويرى أن القرآن الكريم قسم من أقسام الكلام العربى الفصيح ، وهو وإن كان قريبا فى أساليبه وتعبيراته من النثر العربى ، فلا ينبغى أن يعد قسما من أقسامه ، ولا ينبغى أن يعد كذلك قسما من الشعر ، لأنه فن قولى قائم بذاته ، يختص بخصائص تعبيرية ، تميزه عن خصائص الشعر والنثر . يقول (وأما القرآن ، وإن كان من المنثور ، إلا أنه خارج عن الوصفين ، وليس يسمى مرسلا مطلقاً ولا مسجعا .

بل تفصيل آيات ، ينتهى إلى مقاطع ، يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ثم يعاد الكلام فى الآية الأخرى بعدها ، ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية . وهو معنى قوله تعالى : « الله نزل أحسن الحديث كتاباً ،

(١) نقد النثر - قدامة بن جعفر ص ٧٤ تحقيق العبادى ، والعمدة - لابن رشيق جـ ١ ص ١٩ ط : التجارية .

(٢) المقدمة ص ٥٣٢ .

متشابها ، مثانى ، تقشعر منه ، جلود الذين يخشون ربهم »[1] .

والقرآن على كل حال ، يمثل فى لغته وأسلوبه ، أرقى ما وصلت اليه اللغة العربية ، من بلاغة وبيان ، ويكفى أنه كلام الله المعجز ، الذى لا يأتيه الباطل ، من بين يديه ، ولا من خلفه .

وقد أثر هذا الفن القولى المعجز ، فى لغة الأدب العربى ، شعره ونثره تأثيرا كبيراً . وقد فطن إلى هذه الحقيقة ابن خلدون ، فأدرك بفطرته اللغوية الصحيحة ، وذوقه الصافى ، لأن لغة الأدب العربى فى العصر الإسلامى ، أرقى من لغة الأدب الجاهلى ، وليس هذا وحسب بل أرق وأعذب . وقد ارجع ذلك ، إلى الكلام المعجز من قرآن وحديث .

يقول : (والسبب فى ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام فى القرآن والحديث ، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما ، لكونها ولجت فى قلوبهم ، ونشأت على أساليبها نفوسهم ، فنهضت طباعهم ، وارتقت ملكاتها فى البلاغة ، على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ، ممن لم يسمع هذه الطبقة ، ولا نشأ عليها ، فكان كلامهم فى نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة ، وأصفى رونقاً من أولئك ، وأرصف مبنى ، وأعدل تثقيفا ، بما استفادوه من الكلام العالى الطبقة)[2] .

وبعد أن قسم الأدب إلى شعر ونثر ، وذكر الخصائص الفنية لكل قسم منهما ، معتبراً القرآن فناً قولياً قائماً بذاته ، انتقل للحديث عن كل قسم من أقسام الأدب على حدة ، مفصلا القول فيه ، وقد بدأ ذلك بالشعر ، مبيناً ماهيته ، وخصائصه الفنية ، التى تميزه عن سائر أشعار الأمم الأخرى .

إذ أنه (كلام مفصل قطعاً قطعاً ، متساوية فى الوزن ، متحدة فى الحرف الأخير من كل قطعة ، وتسمى كل قطعة من هذه القطع عندهم بيتاً ، ويسمى

---

(١) المرجع السابق ص ٥٣٢ — ٥٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٤٤ .

الحرف الأخير الذى تتفق فيه رويا وقافية وتسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة . وينفرد كل بيت منه ، بإفادته فى تراكيبه ، حتى كأنه كلام وحده ، مستقل عما قبله وما بعده ، وإذا أفرد كان تاماً فى بابه ، فى مدح أو تشبيب أو رثاء .

فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ، ما يستقل فى إفادته ، ثم يستأنف فى البيت الآخر كلاماً ، آخر كذلك ، ويستطرد فى الخروج من فن إلى فن ، ومن مقصود إلى مقصود ، بأن يوطىء المقصود الأول ومعانيه إلى أن تناسب المقصود الثانى ويبعد الكلام عن التنافر ، كما يستطرد من التشبيب إلى المدح ، ومن وصف البيداء والطوال ، إلى وصف الركاب ، أو الخيل أو الطيف ، ومن وصف الممدوح ، إلى وصف قومه وعساكره ومن التفجع والعزاء فى الرثاء ، إلى التأثر وأمثال ذلك .

ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها فى الوزن الواحد ، حذراً من أن يتساهل الطبع ، فى الخروج من وزن إلى وزن يقاربه ، فقد يخفى ذلك ، من أجل المقاربة على الناس)[1] .

ويرى أن تأليف الشعر ، ليس بالأمر السهل ، فهو أمر شاق وعسير .

ومرد هذا ، أن الشعر فن قولى ، يتميز عن فنون القول الأخرى بصعوبة مأخذه على من يريد ارتياده ، ولا يكفى فى هذا توافر الملكة اللغوية وحدها ، بل توافر أشياء أخرى بالأضافة إلى ذلك[2] . منها معرفة أساليب العرب فى ذلك ، وهو يقصد بالاسلوب الطريقة أو المنوال ، التى تختص بكل فن من فنون القول على حدة ، وتوجد فيه على انحاء مختلفة . ويشارك فن الشعر فنون القول فى هذه الناحية ، إذ أن له أساليب مخصة ، وتوجد فيه على أنحاء مختلفة ، من ذلك مثلا ، سؤال الطلول .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٣٤ - ٥٣٥ .

(٢) مثل الطبع والرواية والذكاء . انظر الوساطة للجرجانى ص ١٥ ط : (ط الثالثة) إحياء الكتب العربية .

فقد يكون بخطاب الطلول ، كقوله : « يا دارمية بالعلياء فالسند »

أو يكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله :

قفا نسأل الدار التي خف أهلها

أو باستبكاء الصحب على الطلل ، كقوله :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أو بالاستفهام عن جواب لمخاطب غير معين ، كقوله :

ألم تسأل فتخبرك الرسوم

ومثل تحية الطلول ، بالأمر لمخاطب غير معين بتحيتها كقوله :

حى الديار بجانب العزل

أو بالدعاء لها بالسقيا كقوله :

أسقى طلولهم أجش هزيم وغدت عليهم نضرة ونعيم[1]

وهذه الأساليب لا تعرف بقواعد أو أقيسة ، لأنها هيئة ترسخ فى الذهن من تتبع التراكيب المختلفة ، فى الشعر وفنون القول الأخرى ، ولا يتأتى ذلك ، إلا بحفظ الكثير من المختارات الأدبية ، شعراً ونثراً .

وينتقل بعد ذلك إلى تعريف الشعر ، فيعرفه تعريفا أكثر دقة ، من ذلك التعريف ، الذى ظل سائدا لفترة طويلة ، البيئة الأدبية والنقدية .

وخلاصته أن الشعر كلام موزون مقفى دال على معنى[2] .

وعلى هذا ، فهو يقوم على أربعة أشياء ، اللفظ والوزن والمعنى والقافية[3] .

(١) المقدمة ص ٥٣٦

(٢) يعزى هذا إلى قدامة بن جعفر فى كتابه نقد الشعر ص ١٣ ط الأولى .

(٣) العمدة — لابن رشيق جـ ١ ص ١١٩ .

ويضيف بعضهم إلى ذلك ، الاستعارة ، والمثل السائر ، والتشبيه الرائع[1] .

أما صاحبنا ، فيعرفه بقوله (الشعر هو الكلام البليغ ، المبنى على الاستعارة والأوصاف والمفصل بأجزاء متفقة فى الوزن والروى ، مستقل كل جزء منها فى غرضه ، ومقصده ، عما قبله ، وما بعده ، الجارى على أساليب العرب المخصوصة)[2] .

ويرى أن الكلام ، إذا لم يشتمل على هذه الصفات كلها ، لا يعد شعراً ، حتى لو اشتمل على معظمها ، وفقد صفة واحدة منها . فلو خلا من الخيال مثلا وتحققت فيه أكثر الصفات السابقة اعتبر نظماً لا شعراً ، ولو خلا من الوزن والقافية ، واشتمل على معظم الصفات اعتبر نثراً لا شعراً .

ولو توافرت فيه كل الصفات السابقة ، ولم يجر أساليب العرب فى التعبير والصياغة ، لا يعد شعراً كذلك .

ولهذا السبب عينه ، اعتبر بعض النقاد القدماء المتنبى ، وأبا العلاء ، حكيمين لا شاعرين ، لأن شعريهما ، لم يجر على أساليب العرب فى الصياغة والتعبير .

ولا شك أن ابن خلدون ، متأثر فى هذا ، بموقف بعض أسلافنا من النقاد المحافظين ، الذين كانوا يطالبون الشعراء ، بالتمسك بعمود الشعر العربى ، رافضين كل شعر ، لا يسير على هذا النهج[3] . الذى اعتبروه طريقة العرب فى التعبير والصياغة .

وقد لخص الآمدى هذه الطريقة فى قوله (وليس الشعر عند أهل العلم به

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٢ .

(٢) المقدمة ص ٥٣٨ .

(٣) مقدمة شرح ديوان الحماسة ، للمرزوقى ص ٨ – ٩ .

إلا حسن التأتى ، وقرب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع الألفاظ فى مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه ، والمستعمل فى مثله ، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات ، لائقة بما استعيرت له ، وغير منافرة لمعناه فإن الكلام ، لا يكتسى البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف)[1] .

ولنضرب صفحاً عن هذا ، ونمضى مع صاحبنا فى نقده للأدب ، لنرى إلى أى مدى استطاع ، السير فى هذا الطريق ؟ وما هى أهم القضايا النقدية ، التى استوقفته ، ولقيت منه اهتماماً كبيراً ؟ ؟ . ونلتقى به فى هذا ، وجملة من القضايا النقدية ، التى تمس الفن الأدبى شكلا ومضمونا . لكن منها ما يمس بعض فنونه كالشعر مثلا ، ومنها ما يتعلق به جملة .

ومن قضايا النوع الأول ، قضية تأليف الشعر ، وإحكام صنعته ، التى أشار إلى طرف منها منذ قليل ، عندما لمح صعوبة تأليف الشعر .

ولكنه هنا يضع أيدينا على الوسائل ، التى تعيننا على ذلك ، وأنسب الأوقات والمواضع التى تساعد ، على قدح زناد القريحة ، وتفتق الموهبة الشعرية . وأول السبل إلى ذلك ، الحفظ الكثير : لمختارات متنوعة من الشعر العربى .

ويجب أن نختار المادة المحفوظة ، من أحسن الشعر وأجوده ، وبعد الحفظ يقبل الشاعر على النظم والتأليف ، ومن المستحب قبل أن يشرع فى ذلك أن ينسى ما حفظه .

ولابد له من الخلوة ، واختيار المكان الذى تكثر به الأزهار والمياه . ويفضل أن يتم ذلك كله ، فى أول النهار ، أى فى الصباح الباكر[2] .

ومن هذه القضايا كذلك ، قضية لغة الشعر ، وملخص رأيه فيها ، أنه يجب

---

(١) الموازنة بين الطائيين جـ ١ ص ٤٠٠ ـ دار المعارف .

(٢) المقدمة ص ٥٣٨ – ٥٣٩ . وانظر كذلك العمدة (باب عمل الشعر وشحذ القريحة) جـ ١

أن تكون هذه اللغة ، فصيحة عذبة الألفاظ والأساليب ، واضحة الدلالة ، خالية من التعقيدات اللفظية والمعنوية . وعلى الشاعر تبعا لهذا ، أن يتجنب (الحوشى من الألفاظ ، والمقعر ، وكذلك السوقى المبتذل ، بالتداول وبالاستعمال ، فانه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة أيضا ، فيصير مبتذلا يقرب من عدم الإفادة)[1] .

وأخص ما يميز هذه اللغة ، أنها تعد نمطا وسطا من التعبير الفنى يرتفع قليلا عن الساقط السوقى ، وينحط درجة عن الغريب الحوشى .

وقد اصطلح أسلافنا من النقاد على تسمية هذا النمط من التعبير بالأسلوب المولد[2] .

هذا عن أهم القضايا النقدية ، التى تتعلق بالشعر وحسب .

وقد تعرض بعد ذلك ، لقضايا نقدية أخرى ، لا تتعلق بالشعر وحده وإنما بالفن الأدبى بوجه عام . من ذلك قضية اللفظ والمعنى ، التى لم يختلف موقفه منها ، عن موقف كثير من النقاد السابقين عليه ، فهو يقدم ككثير منهم ، اللفظ على المعنى وهو لا يقصد باللفظ الكلمة المفردة ، إنما يقصد بذلك ، الاسلوب أو النظم .

يقول (اعلم أن صناعة الكلام نظما ونثراً ، إنما هى فى الألفاظ لا فى المعانى ، وإنما المعانى تبع لها وهى أصل . فالصانع الذى يحاول ملكة الكلام فى النظم والنثر ، إنما يحاولها فى الألفاظ ، بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة ، ويتخلص من العجمة ، التى ربى عليها فى جيله .

ويفرض نفسه مثل وليد نشأ فى جيل من العرب ، ويلقن لغتهم ، كما يلقنها

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤٠ .

(٢) الوساطة - للجرجانى ص ٢٤ . وانظر العربية دراسة فى اللهجات والأساليب ليوهان فك ص ٥٨ - ٥٩ (الترجمة العربية) .

الصبي ، حتى يصير كواحد منهم في لسانهم . وذلك أن اللسان ميزته من الملكات في النطق ، يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل والذي في اللسان والنطق ، إنما هو في الألفاظ ، وأما المعاني فهي في الضمائر .

وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد . في طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج إلى صناعة ، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهو بمثابة القوالب للمعاني)[1] .

والحقيقة ، أنه لا انفصال بين اللفظ والمعنى ، ولا بين المعنى واللفظ ، فالعلاقة بينهما علاقة وثيقة ، أشبه بعلاقة الروح بالجسد ، وقد تنبه بعض أسلافنا من النقاد السابقين على ابن خلدون ، إلى هذه الحقيقة[2] .

وقد بنى عبد القاهر الجرجاني ، نظريته في النظم ، على هذه الناحية[3] .

ومن القضايا النقدية الأخرى ، المتصلة بالفن الأدبي بعامة ، والتي تعرض لها ، قضية الطبع والصنعة .

فقد تحدث عن الكلام المطبوع والكلام المصنوع ، محدداً خصائص وصفات كل نوع ، ومبينا الفرق بينهما ، معتمدا في ذلك على آراء بعض السابقين عليه ، متفقاً معهم في أن الطبع هو الأصل[4] ، أي أن الكلام ، كان في أصله مطبوع ، ثم جاءته الصنعة بعد ذلك .

لكن : ما الذي يعينه بكلمة الطبع ، والصنعة هنا ؟ ؟ أو بالأحرى : ما هو الكلام المطبوع ، وما هو الكلام المصنوع ؟ ؟ ، يجيبنا صاحبنا عن هذا قائلا (اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع ، فانهم يعنون به الكلام الذي كملت

---

(١) المقدمة ص ٥٤١ ط ٥٤٢ .

(٢) العمدة جـ ١ ص ١٢٤ .

(٣) أي ارتباط اللفظ بالمعنى ، انظر دلائل الأعجاز ص ١٧٣ - ١٨٨٧ ط : م القاهرة . تحقيق : رشيد رضا .

(٤) العمدة جـ ١ ص ١٢٩ (باب المطبوع والمصنوع) .

طبيعته وسجيته ، من افادة مدلوله المقصود به ، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط ، بل المتكلم يقصد به ، أن يفيد سامعه ما فى ضميره ، إفادة تامة ، ويدل به دلالة وثيقة .

ثم يتبع تراكيب الكلام فى هذه السجية ، التى له بالأصالة ، ضروب من التحسين والتزيين : بعد كمال الإفادة ، وكأنها تعطيها رونق الفصاحة من تنميق الاسجاع ؛ والموازنة بين جمل الكلام ، وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام ، والتورية باللفظ المشترك ، من الخفى من معانيه ، والمطابقة بين المتضادات ليقع التجانس بين الألفاظ والمعانى ، فيحصل للكلام رونق ولذة فى الأسماع ، وحلاوة وجمال كلها زائدة عن الفائدة)[1] .

ويشير إلى أن الصنعة قديمة فى الأدب العربى ، فقد وجدت فى القرآن وفى الشعر الجاهلى ، والإسلامى كذلك ، ولكنها كانت تأتى عفوا ، ولم يفرط فيها ، إلا الشعراء المحدثون من لدن بشار حتى أبى تمام[2] .

ومهما قيل عن قدم الصنعة فى الفن القولى البليغ ، فليست هى الأصل فى ذلك ، إنما الأصل فيه هو الطبع . ويستوى فى هذا الشعر والنثر ، كما تستوى حظوظهما من ذلك .

يقول (وعلى نسبة الكلام المنظوم ، هو الكلام المنثور فى الجاهلية والإسلام ، كان أولا مرسلا ، معتبر الموازنة بين جمله وتراكيبه ، شاهدة موازنه بفواصله ، من غير التزام سجع ، ولا اكتراث بصنعة ، حتى نبغ هلال بن ابراهيم الصابى ، كاتب بنى بويه ، فتعاطى الصنعة والتقفية ، وأتى من ذلك بالعجب ، وعاب الناس عليه كلفه بذلك ، فى المخاطبات السلطانية ، وإنما حمله عليه ، ما كان فى ملوكه من العجمة والبعد عن صولة الخلافة ، المنفقة لسوق البلاغة ، ثم

---

(١) المقدمة ص ٥٤٥ .

(٢) وهذا رأى كثير من النقاد انظر العمدة جـ ١ ص ١٣١ .

انتشرت الصنعة بعده ، فى منثور المتأخرين ، ونسى عهد المترسلين)[1] .

ويفضل الكلام المطبوع على المصنوع ، إذ أن الكلام المصنوع عاجزاً عن الوصول إلى رتبة البلاغة ، نظراً لما فيه من معاناه وتكلف . ويعد الذوق فى رأيه ، من أدق المقاييس ، فى التمييز بين هذين النوعين .

ولم يقف نقد ابن خلدون للأدب عند تناوله بعض المسائل والقضايا النقدية ، ومناقشته لها من الوجهة النظرية ، بل تعدى ذلك إلى النقد التطبيقى على أدب عصره ، نثره وشعره ، فقد لاحظ أن كثيراً من كتاب عصره ، قد اقتفوا آثار الكتاب المتأخرين ، فى إدخال أساليب الشعر وموازينه فى النثر ، فأصبحت كتاباتهم النثرية ، مثقلة بكثير من الأسجاع والمحسنات البديعية .

يقول (وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه فى المنثور ، من كثرة الأسجاع والتزام التقفية ، وتقديم النسيب ، بين يدى الأغراض ، وصار هذا المنثور ، إذا تأملته ، من باب الشعر وفنه ، ولم يفترقا إلا فى الوزن .

واستمر المتأخرون من الكتاب ، على هذه الطريقة ، واستعملوها فى المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال فى المنثور كله على هذا الفن ، الذى ارتضوه ، وخلطوا الأساليب فيه ، وصارت المخطبات السلطانية ، لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب ، الذى أشرنا اليه)[2] .

ويفضل الأسلوب المرسل على الأسلوب المسجع ، ويرى أنه أنسب الأساليب للكتابة ، والمخاطبات السلطانية .

ويرجع انتشار الأسلوب المسجع فى كتابة أهل عصره ، إلى إستيلاء العجمة على ألسنتهم ، وفساد أذواقهم اللغوية تبعا لذلك .

وكما تعرض لنقد نثر كتاب أهل عصره ، فقد تعرض كذلك ، لنقد شعر

(١) المقدمة ص ٥٤٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣٣ .

معاصريه ، فذكر أن كثيرا من شعراء أهل عصره ، يسيرون ... رهم ، حتى قوالب الشعر العربي القديم ، وموضوعاته ، بيد أن بعضهم قد أحدث تغيرات فى لغة الشعر وموسيقاه . فقد كتبوا فى فن شعرى مستحدث ، أسموه بالزجل اتسمت لغتهم فى كتابة هذا الفن الشعرى بالسهولة والوضوح ، إلى درجة قربها من اللغة العامية ، ومما يؤسف له ، أنها جنحت أحيانا إلى ذلك ، فاتسمت بالإسفاف والابتذال[1] . ثم يشير صاحبنا ، إلى ما أحدثه بعض معاصريه من الشعراء ، من تجديدات فى موسيقى الشعر ، فقد عرف عن القصيدة العربية القديمة ، أنها تلتزم وزناً واحداً وقافية واحدة كذلك .

لكنه لاحظ ، أن بعض شعراء عصره قد طوروا فى القافية واستعملوا فى بعض فنون شعرهم ، أكثر من واحدة منها ، وغلب عليهم ذلك ، فى الموشحات . وقد عرفها الأندلسيون ، قبل عصر ابن خلدون . وفى هذا الفن يبدأ الشاعر بالقافية فى المصراع الأول ، ثم لا يكررها إلا فى البيت الرابع أو الخامس ، وهكذا يستمر حتى آخر القصيدة .

يقول (ولهم فن آخر كثير التداول فى نظمهم ، يجيئون به معصبا على أربعة أجزاء ، يخالف ، آخرها الثلاثة فى رويه ، ويلتزمون القافية الرابعة ، فى كل بيت إلى آخره القصيدة ، شبيها بالربع والمخمس ، الذى أحدثه المتأخرون من المولدين ، وفيهم الفحول والمتأخرون)[2] . وليس هذا الفن شبيها بالمسمط والمخمس وحسب ، ولكن هو نفسه عند بعض النقاد العرب . ويرى أحدهم أنه فن مستحدث ، وأن بعض الشعراء القدماء ، الحاذقين فى الشعر ، لم يخمسوا ، ولم يسمطوا ، لأن هذا يدل على عجز الشاعر ، وقلة قوافيه ، اللهم إلا قلة قليلة ، من الشعراء العباسيين وقد كانوا يصنعون ذلك عبثا وتفكها[3] .

---

(١) والمفروض فى لغة الفن القولى ، كما يرى أرسطو ، أن تكون مبتذلة فن الشعر لأرسطو ص ٦١ ترجمة ع بدوى ، وفى رأى أن لغة الأدب يجب أن تتميز بشىء من الرقى التعبيرى عن لغة العامة ، فالأدب سمو فى التفكير ورقى فى التعبير .

(٢) المقدمة ص ٥٤٩ .

(٣) العمدة جـ ١ ص ١٧٨ ، ص ١٨٠ ، ص ١٨٢ .

وخلاصة القول : أن هذا هو موقف ابن خلدون النقدى من الأدب ، وهو بلا شك ، يختلف اختلافاً واضحاً عن موقفه النقدى من التاريخ . والسبب فى هذا يرجع على ما يبدو لى ، إلى اختلاف مقياسه فى نقده لكل واحد منهما ، عن الآخر .

فبينما غلب عليه المقياس العقلى المنطقى فى نقده للتاريخ ، غلب عليه المقياس الذوق الوجدانى فى نقده للأدب .

وبينما اعتبر التاريخ علما له صلة بالواقع والاجتماع الإنسانى ، اعتبر الأدب فناً ، أو علماً لا ينظر إلى موضوعه ، ولكن إلى فائدته .

وفائدته تنحصر ، فى الشكل ، أو فى الصياغة ، لا فى المضمون .

وبهذا فقد نظر إلى الأدب من زاوية واحدة ، أى زاوية الشكل ، ولو نظر اليه من زاوية المضمون كذلك ، لعرف الصلة الوثيقة ، التى تربط الأدب بالتاريخ .

فإذا قلنا ، إن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى فيجب أن نقول قياساً على ذلك ، إن الأدب تصوير للاجتماع الانسانى .

فالأدب والتاريخ يصوران الواقع ، ولكن رؤية المؤرخ للواقع تختلف عن رؤية الأديب له ، فالمؤرخ ينقل الواقع كما هو ، أما الأديب ، فينقله من خلال مشاعره وأحاسيسه .

وإذا كان المؤرخ الإسلامى فى العصور الوسطى ، لم يهتم فى تاريخه إلا بالأسر الحاكمة والقواد والأمراء ، والمشاهير والأعلام من الناس فإن أدب هذه الفترة ، هو الذى نزل إلى المجتمع ، وصوره بكل ما فيه ، من عادات وتقاليد ، ونظم اجتماعية ، فالأدب من هذه الناحية يعد مصدراً من مصادر التاريخ .

وليت ابن خلدون ، فطن إلى هذه الحقيقة ، ولم يكتف بالمقياس الذوق الوجدانى فى نقده للأدب ، وأضاف إلى ذلك المقياس العقلى ، معتمدا فى هذا

على ما وضعه من قواعد فى نقده للتاريخ ، ولو فعل هذا لخلص كثيراً من الروايات الأدبية ، مما وقع فيها من زيف وأخطاء .

وليتنا نحقق ما لم يستطع ابن خلدون أن يحققه ، ونطبق نظريته ، فى نقد التاريخ على أدبنا العربى .

أولا – المراجع العربية

ا – المطبوعة

١ – ابن أبى حاتم – عبد الرحمن – ٣٢٧ هـ

١ – الجرح والتعديل ٨ مجلدات ط الهند ١٣٧٣ – ١٩٥٣
٢ – تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل – مجلد واحد ط الهند .
٣ – علل الحديث – ط الهند .

٢ – ابن الاثير – ٦٠٦ هـ :

١ – أسد الغابة فى معرفة الصحابة – ٤ أجزاء ط السعادة القاهرة ١٣٢٨ م
٢ – النهاية فى غريب الحديث – ٤ أجزاء ط السعادة ١٣١١ هـ .

٣ – ابن الانبارى – ابو البركات – ٥٧٥ :

لمع الأدلة فى أصول النحو – الناشر : سعيد الأفغانى ط الجامعة السورية ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م .

٤ – ابن حجر العسقلانى :

١ – شرح نخبة الفكر ط الاستقامة بالقاهرة ١٩٦٨ هـ « الطبعة الثانية »
٢ – فتح البارى – شرح على صحيح البخارى – ١٣ جزء ط البهية القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٣ – هدى السارى – مقدمة فتح البارى – ط المنيرية بالقاهرة .
٤ – لسان الميزان – ط الهند

٥ - ابن حزم الظاهرى ٤٥٦ هـ :

١ - الإحكام في أصول الأحكام ٨٠ جزء ط الخانجى القاهرة ١٣٤٨ هـ
٢ - الفصل في الملل والأهواء والنحل . ط المثنى ببغداد .

٦ - ابن خلدون - عبد الرحمن - ٨٠٨ هـ :

المقدمة - ط - ٩ بيروت .

٧ - ابن سعد : ٢٣٠ هـ

الطبقات الكبير : ٩ أجزاء ط ليدن .

٨ - ابن سلام الجمحى : ٢٣١ هـ

طبقات فحول الشعراء - تحقيق شاكر - الناشر دار المعارف بمصر .

٩ - ابن السبكى : عبد الوهاب ٧١٧ هـ :

طبقات الشافعية - الناشر عيسى البابى الحلبى ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م .

١٠ - ابن الصلاح ٦٤٢ هـ :

مقدمته فى علوم الحديث . ط الهند ١٣٥٧ هـ .

١١ - ابن عبد البر - ٤٦٣ هـ :

١ - الاستيعاب فى أسماء الأصحاب على هامش الاصابة لأبن حجر ط محمد مصطفى محمد - القاهرة ١٣٥ - ١٩٣٩ م .

٢ - التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد - الناشر القدسى - القاهرة ١٣٥٥ هـ .

٣ - جامع بيان العلم وفضله « مختصر للمحمصانى » ط الموسوعات القاهرة ١٣٢٠ هـ .

۱۲ – ابن قتيبة الدينوري – ۲۷٦ هـ :

۱ – تأويل مختلف الحديث – ط كردستان القاهرة ۱۳۲٦ هـ .
۲ – كتاب المعاني الكبير – ط حيدر آباد بالهند ۱۳٦۸ هـ – ۱۹٤۹ م
۳ – كتاب المعارف – ط قديمة بمصر ۱۳۰۰ هـ الناشر حماد الفيومي
٤ – عيون الأخبار « نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب » المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر – ۱۳۸۳ هـ – ۱۹٦۳ م . ٤ مجلدات .

۱۳ – ابن قيم الجوزية :

إعلام الموقعين – تحقيق محي الدين عبد الحميد – ٤ أجزاء ط السعادة القاهرة ۱۳۸۳ هـ – ۱۹٦٤ م .

۱٤ – ابن النديم – ۳۸٥ هـ :

الفهرست ط المكتبة التجارية مصر .

۱٥ – ابن هشام – ۲۱۸ هـ :

السيرة النبوية « تأليف ابن إسحاق شرح وتهذيب ابن هشام » ٤ أجزاء تحقيق السقا وآخرين .

۱٦ – ابو الحسن الاشعري – ۳۳۰ هـ :

مقالات الأسلاميين : ط النهضة بمصر ۳ أجزاء – ۱۳۷۳ هـ –

١٩٥٤ م .

١٧ - أبو حنيفة الدينورى - ٢٨٢ هـ :

الأخبار الطوال : تحقيق عبد المنعم عامر - مراجعة جمال الدين الشيال - مجلد واحد - ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م .

١٨ - ابو الطيب اللغوى - عبد الواحد - ٣٥١ هـ :

مراتب النحويين : تحقيق - محمد أبو الفضل إبراهيم ط الفجالة القاهرة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م .

١٩ - ابو يوسف :

كتاب الخراج ط الثانية ١٣٥٢ هـ ط السلفية بالقاهرة .

٢٠ - أحمد أمين :

ضحى الاسلام ٣ أجزاء - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .

٢١ - أحمد بن حنبل - ٢٤١ هـ :

المسند ط شاكر ١٥ جزء .

٢٢ - أسد رستم

مصطلح التاريخ - الطبعة الأمريكية بيروت ١٩٣٩ م .

٢٣ - إيرنست كاسيرر :

المدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية - ترجمة إحسان عباس -

١٩٦١ م .

٢٤ – الأصمعى – ٢١٦ هـ :

الأصمعيات – تحقيق وشرح أحمد شاكر وعبد السلام هارون – ط دار المعارف بمصر .

٢٥ – الألوسى :

بلوغ الأرب فى معرفة علوم العرب – ط دار الكتاب العربى – ٣ أجزاء تحقيق محمد بهجت الأثرى .

٢٦ – البحرانى :

قرة العين فى أسماء رجال الصحيحين ط الهند .

٢٧ – البخارى – ٢٥٦ هـ :

١ – الصحيح : ٤ مجلدات ط القاهرة ١٢٨٦ هـ « عن النسخة التى شرح عليها القسطلانى » .

٢ – كتاب الكنى : « جزء من تاريخه » ط الهند .

٢٨ – البلاذرى – أحمد بن يحيى : ٢٧٩ هـ

فتوح البلدان – ط القاهرة ١٣١٩ هـ .

٢٩ – بلاشير :

تاريخ الأدب العربى – ترجمة إبراهيم كيلانى – دمشق ١٩٥٩ جـ ١

٣٠ – التهانوى :

كشاف مصطلحات العلوم والفنون – جزآن ط الهند.

٣١ – ثعلب : ابو العباس أحمد بن يحيى – ٢٩١ هـ :

مجالسه – مجلدان تحقيق عبد السلام هارون – ط دار المعارف بمصر ١٣٦٨ هـ .

٣٢ – الجاحظ – عثمان بن بحر – ٢٥٥ هـ :

١ – الحيوان ٦ أجزاء تحقيق عبد السلام هارون .
٢ – البيان والتبيين ٣ أجزاء ط السندوبى ١٣٤٥ هـ – ١٩٢٦ م
٣ – رسائل الجاحظ – جمع السندوبى .
٤ – رسائل الجاحظ – بول كراوس وطه الحاجرى .

٣٣ – الجرجانى – الشريف – ٨١٨ هـ :

التعريفات ط مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٧ هـ – ١٩٣٨ م

٣٤ – جمال الدين القاسمى :

قواعد التحديث – ط ابن زيدون دمشق ١٣٥٣ هـ – ١٩٢٥ م

٣٥ – جواد على :

١ – تاريخ العرب قبل الاسلام ط بغداد ١٩٥٠ م .
٢ – مواد تاريخ الطبرى – بحث نشر فى مجلة المجمع العراق المجلد الأول ، الثانى ، الثالث ، الثامن .

٣٦ - جورج سارتون :

تاريخ العلم جـ ١ و جـ ٢ ترجمة لفيف من علماء مصر .

٣٧ - جورجي زيدان :

١ - تاريخ آداب اللغة العربية - ط دار الهلال ٤ أجزاء القاهرة ١٩٣٦ م .

٢ - تاريخ التمدن الإسلامي - ط دار الهلال ٥ أجزاء ١٩١٤ م .

٣٨ - جون ديوى :

المنطق نظرية البحث - ترجمة زكي نجيب محمود ط د. ..
القاهرة ١٩٦٠ م

٣٩ - جولد تسهير :

١ - العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين .

٢ - مذاهب التفسير الإسلامى - ترجمة عبد الحليم النجار ط دار الكتب الحديثة .

٤٠ - جوستاف لوبون :

فلسفة التاريخ - ترجمة عادل زعيتر

٤١ - حاجي خليفة :

كشف الظنون عن معرفة أسامى الكتب والفنون - ط إستامبول ١٣٦٢ هـ

٤٢ – حسن عثمان :

منهج البحث التاريخي – ط الثانية دار المعارف بمصر ١٩٦٥ م

٤٣ – حيدر بامات :

مجال الإسلام – ترجمة عادل زعيتر ١٩٥٦ م .

٤٤ – الخطيب البغدادى – أبو بكر : ٤٦٣ هـ :

١ – الكفاية فى علم الرواية ط دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد ١٣٥٧ هـ
٢ – تاريخ بغداد ١٤ جزء ط الخانجى ١٣٤٩ هـ – ١٩٣١ م .
٣ – تقييد العلم : تحقيق يوسف العش دمشق ١٩٤٥ م

٤٥ – الدولابى : ٣١٠ هـ

الكنى والأسماء – ط الهند ١٣٢٢ هـ .

٤٦ – الذهبى : ٧٤٨ هـ

ميزان الأعتدال فى نقد الرجال – تحقيق على البجاوى – الناشر عيسى البابى الحلبى ١٣٨٢ هـ – ١٩٦٣ م

٤٧ – الراغب الأصفهانى – أبو القاسم الحسين بن محمد

المفردات فى غريب القرآن – القاهرة ١٣٢٤ هـ الناشر مصطفى البابى

٤٨ – روزنتال – فرانتز :

١ – مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى – ترجمة أنيس فريحة ط دار

الثقافة بيروت ١٩٦١ م .

٤٩ – زكي نجيب محمود – دكتور :

المنطق الوضعي « مكتبة الأنجلو المصرية » لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٥٠ – الزمخشري – أبو القاسم جار الله – ٥٨٣ هـ :

١ – الفائق في غريب الحديث ط الهند .
٢ – أساس البلاغة ط (كتاب الشعب) .

٥١ – السجستاني أبو حاتم سهل بن محمد ٢٥٥ هـ :

كتاب المعمرين ط . ليدن ١٨٩٩ م .

٥٢ – السخاوي ٩٠٢ هـ :

الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ط الترقي بدمشق ١٣٤٩ هـ .

٥٣ – السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن – ٩١١ هـ :

١ – تدريب الراوي شرح على تقريب النواوي . تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ط الأولى ١٣٧٩ هـ – ١٩٥٩ م .
٢ – المزهر في اللغة والأدب – تحقيق : محمد جاد المولى ط دار إحياء الكتب العربية .
٣ – تنوير الحوالك – شرح على موطأ بن مالك ٣ أجزاء ط صبيح القاهرة .
٤ – الشماريخ في علم التاريخ ط ليدن ١٣١٢ هـ .

٥٤ - الشافعى - محمد بن إدريس - ٢٠٤ هـ :

١ - رسالته فى علم الأصول - ط مصطفى محمد - القاهرة .

٢ - المسند - ط الأولى مصر ١٣٢٧ هـ .

٥٥ - شاه ولى الله الدهلوى :

رسالته فى شرح تراجم أبواب صحيح البخارى - ط الهند الثالثة . ١١٧٦ هـ .

٥٦ - الشهرستانى - عبد الكريم - ٥٤٨ هـ :

الملل والنحل « على هامش الفصل لأبن حزم » ط المثنى ببغداد .

٥٧ - صبحى الصالح - دكتور :

علوم الحديث ومصطلحه - ط جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م

٥٨ - الصولى - ابو بكر - ٣٣٥ هـ :

أدب الكتاب - المطبعة السلفية بالقاهرة تصحيح محمد بهجة الأثرى ١٣٥١ هـ .

٥٩ - الضبى - المفضل - ١٧٨ هـ :

المفضليات - تحقيق وشرح أحمد شاكر وعبد السلام هارون ط الثالثة دار المعارف ١٩٦٤ .

٦٠ - الطبرى - ٣١٠ هـ :

تاريخ الرسل والملوك - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

٦١ – عبد العزيز الدورى – دكتور :

علم التاريخ عند العرب ط بيروت ١٩٦٠ م .

٦٢ – على حسب الله :

أصول التشريع الإسلامى – ط الثانية دار المعارف بمصر ١٣٧٩ هـ – ١٩٥٩ م .

٦٣ – على حسن عبد القادر – دكتور :

نظرة عامة فى التاريخ الفقه الإسلامى – ط الثانية – مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ م .

٦٤ – على سامى النشار – دكتور :

مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى – ط دار المعارف ١٩٦٥ م .

٦٥ – الغزالى – أبو حامد – ٥٠٥ هـ :

المستصفى فى علم الأصول – جزآن فى مجلد واحد – ط مصطفى محمد القاهرة ١٣٥٦ هـ – ١٩٣٧ م . ط الأولى .

٦٦ – كارل بروكلمان :

تاريخ الأدب العربى – ترجمة عبد الحليم النجار – جـ ١ و ٢ القاهرة ١٩٥٩ م .

٦٧ – كارل بوبر :

عقم المذهب التاريخي – ترجمة عبد الحميد صبره – الناشر دار المعارف بالأسكندرية ١٩٥٩ م .

٦٨ – كولنجوود :

فكرة التاريخ – ترجمة محمد بكير خليل – الناشر لجنة التأليف والترجمة ١٩٦١ م .

٦٩ – لانجلوا وسينوبوس :

النقد التاريخي – ترجمة عبد الرحمن بدوى – الناشر دار النهضة العربية بمصر ١٩٥٩ م .

٧٠ – المبرد – محمد بن يزيد ٣٨٥ هـ :

الكامل فى اللغة والأدب – ط مصطفى محمد ١٣٥٥ هـ بولاق .

٧١ – متز :

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع – ترجمة محمد عبد الهادى أبوزيد .

٧٢ – محمد أبو زهو :

الحديث والمحدثون – ط الأولى – القاهرة ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٦ م .

٧٣ – محمد اقبال :

تجديد الفكر الدينى فى الإسلام – عباس محمود .

٧٤ – محمد بن حبيب البغدادي ٢٨٥ هـ :

المحبر في « التاريخ » ط الهند ١٩٤٢ م .

٧٥ – محمود قاسم – دكتور :

المنطق ومناهج البحث – ط الثانية ١٩٥٣ م . مكتبة الأنجلو المصرية .

٧٦ – مسلم بن الحجاج ٢٦١ هـ :

الجامع الصحيح – الناشر « كتاب التحرير » .

٧٧ – مصطفى السباعي – دكتور :

السنة ومكانتها من التشريع الإسلامي – ط الأولى ١٣٨٠ هـ – ١٩٦١ م . الناشر مكتبة دار العروبة .

٧٨ – مصطفى عبد الرازق :

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٣٦٣ هـ – ١٩٤٤ م

٧٩ – مصطفى صادق الرافعي :

تاريخ آداب العرب – ٣ أجزاء – ط الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

٨٠ – مينة – أنطوان :

منهج البحث في اللغة والأدب – ترجمة محمد مندور .

٨١ – ناصر الدين الأسد – دكتور :

مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية – دار المعارف بمصر ١٩٥٦ م

٨٢ – نجيب العقيقي :

المستشرقون – ٣ أجزاء – ط دار المعارف بمصر .

٨٣ – النوبختي :

فرق الشيعة – ط النجف ١٣٥٥ هـ – ١٩٣٦ م .

٨٤ – النووي – محيي الدين بن شرف – ٦٧٦ هـ :

١ – شرح صحيح مسلم – ١٨ جزء مطبعة محمود توفيق – القاهرة ١٣٤٩ هـ .

٢ – تهذيب الأسماء واللغات – ط المنيرية – جزآن .

٨٥ – هرنشو :

علم التاريخ – ترجمة عبد الحميد العبادي .

٨٦ – الواقدي – محمد بن عمر – ٢٠٧ هـ :

مغازي الرسول وسراياه – جماعة نشر الكتب القديمة ١٣٦٧ هـ – ١٩٤٨ م

٨٧ – و. وولش :

المدخل إلى فلسفة التاريخ – ترجمة أحمد حمدي محمود – الناشر – مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢ م .

٨٨ – اليعقوبي ٢٨٦ هـ :

تاريخ اليعقوبي – ط النجف ٣ أجزاء ١٣٥ هـ .

٨٩ – ياقوت الحموى :

معجم الأدباء – ٢٠ جزء – ط البابى الحلبى ١٣٧٥ – ١٩٣٦ م

٩٠ – يوليوس فلهوزن :

الدولة العربية وسقوطها – ترجمة يوسف العش .

ب – المخطوطة

٩١ – ابن قتيبه :

إصلاح الغلط فى غريب الحديث – لأبى عبيد القاسم بن سلام – ميكرو فيلم – معهد المخطوطات العربية مصور عن مخطوطة بمكتبة أيا صوفيا .

٩٢ – الخطيب البغدادى :

الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع – ١٠ أجزاء مخطوطة ومحفوظة بمكتبة البلدية بالأسكندرية – تحت رقم ٣٧١١ جـ .

٩٢ – عياض – القاضى :

الألماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع « ميكرو فيلم » معهد المخطوطات العربية – مصور عن مخطوطة بالمكتبة الظاهرية بدمشق .

٩٤ – محمد بن خلاد الرامهرمزى :

المحدث الفاصل بين الراوى والداعى – ٧ أجزاء « ميكرو فيلم » معهد المخطوطات العربية مصرور عن مخطوطة بمكتبة سوهاج .

